

DƏDƏ QORQUD DÜNYASI

Məqalələr

“ÖNDƏR NƏŞRİYYAT”
BAKİ-2004

Tərtib edəni və redaktoru:

Tofiq Hacıyev

*AMEA-nın müxbir üzvü, Türk
Dil Qurumunun həqiqi üzvü,
filologiya elmləri doktoru,
professor, əməkdar elm xadimi*

894.36 – dc 21

AZE

Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004,
240 səh.

Kitabda Azərbaycan qorqudşünaslığının son dövrlərdəki yeni elmi nailiyyətlərini özündə əks etdirən məqalələr toplanmışdır. Məqalələrdə “Kitabi-Dədə Qorqud” yalnız filoloji deyil, həm də tarix, hüquq, psixologiya, etnografiya və başqa elm sahələrinin tədqiqat predmeti kimi araşdırılır.

ISBN 9952-416-06-6

© “ÖNDƏR NƏŞRİYYAT”, 2004



Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

İLHAM ƏLİYEVİN

“Azərbaycan dilində latın qrafikası

ilə kütləvi nəşrlərin həyata

keçirilməsi haqqında”

12 yanvar 2004-cü il tarixli sərəncamı

ilə nəşr olunur və ölkə kitabxanalarına

hədiyyə edilir



ELM ANA "KİTAB"IMIZI UNUTMAYACAQ

XIX əsrin I rübündən, dünyanın mədəni ictimaiyyətinə məlum olan gündən "Dədə Qorqud Kitabı" heç vaxt elmin diqqətindən kənarda qalmayıb. Hətta keçən əsrin 50-ci illərinin əvvəllərində bu Ana kitabımızın öz vətəni Azərbaycanda və bütövlükdə sovet türkologiyasında öyrənilməsi yasaq olunanda belə dünya miqyasında onun öyrənilməsi fasilə vermədi. Xüsusilə Türkiyədə bu dəyərli ədəbi-tarixi abidənin tədqiqi daha da intensiv şəkildə – sanki türkiyəli qardaşlarımız Azərbaycandakı boşluğun yerini doldurmaq üçün ikiqat işlədilər.

Maraqlıdır ki, Azərbaycandakı həmin yasaq illərində, məhz 1952-ci ildə İtaliya şərqşünası E.Rossi abidəmizin Vatikan nüsxəsi adı ilə tanınan yeni nüsxəsini aşkar etdi. Və həmin onilliyin (1950) son illərində şəxsiyyətə sitayişin aradan qalxması ilə "Dədə Qorqud Kitabı" üzərində yasaq da götürüldü. Həmid Araslı, Əbdüləzəl Dəmirçizadə və Əli Sultanlının qiymətli tədqiqləri, necə deyərlər, qərblilik çəkmiş "Kitab"ımıza dönüşün güclü başlanğıcı oldu. Bir az sonra Şamil Cəmşidov, Samət Əlizadə, onun ardınca gənc qorqudşünaslar nəsli yetişdi və Azərbaycanda abidənin tədqiqi böyük vüsət aldı.

"Dədə Qorqud Kitabı"nın davamlı və məhsuldar tədqiqat tarixində Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin abidənin 1300 illik yubileyinin keçirilməsi ilə bağlı 27 fevral 1997-ci il tarixli fərmanı ilə yeni mərhələ başlanır. Həmin fərmandan 2000-ci ilin 8 aprel yubiley təntənəsinə qədərki müddətdə "Dədə Qorqud Kitabı" görülməmiş sürətliliklə öyrənilirdi. Monoqrafik, ensiklopedik istiqamətdə saysız-hesabsız qəzet-jurnal məqalələri ilə, toplular, silsilə məruzə və tezislər şəklində tədqiqatlar öz həcminə görə abidənin öyrənilməyə başladığı 180 ildəki miqdara çatırdı. Tədqiqatlar Azərbaycanın hüdudlarını aşıb dünyəvi miqyas aldı.

Yubileyə qədər bu mövzuda ancaq professional qorqudşünaslar – filoloqlar, yazırdılar. Ancaq indi qorqudşünas da, qorqudşünas olmayan da yazdı, bunlarınsa hamısını eyni mükəmməllikdə araşdırmalar kimi götürə bilmərik. Bununla belə qorqudşünaslıq elmi fondu olduqca

dolğunlaşdı. Bu istiqamətdə bir qiymətli tərəf də odur ki, mərhum prezidentin tövsiyyəsi unudulmur. O demişdir ki, Dədə Qorqudun öyrənilməsi yubileylə bitməməli, ardıcıl davam etməlidir. Və çox xoşdur ki, Türk dünyasının bu nəhəng abidəsinin tədqiqi bu gün də səngimək bilmir. Bunu demək yetər ki, kitabdakı elmi tədqiqlərin xeyli hissəsi məhz yubiley təntənəsindən sonra yazılmışdır.

Kitabda ancaq Azərbaycan qorqudşünaslarının məqalələrindən nümunələr verilir. Məqalələrin seçimində qorqudşünaslığın müxtəlif məsələlərinin əhatə olunmasına səy göstərilmişdir.

Redaktor

MİLLİ VARLIĞIMIZIN MÖTƏBƏR QAYNAĞI

Azərbaycan xalqı bütün bəşəriyyətlə birlikdə ikinci minilliyə qədəm qoyur. Əsr sona yetir, beləliklə də tarixin iki minillik dövrü başa çatır. Biz yeni əsrin, yeni minilliyin astanasındayıq. Əsrlərin və minilliklərin qovuşduğu bir zamanda müstəqil Azərbaycan Respublikasında möhtəşəm “Kitabı-Dədə Qorqud” ensiklopediyasının nəşri müstəsna əhəmiyyət kəsb edən bir hadisədir. Mübaligəsiz demək olar ki, onun böyük əhəmiyyəti təkcə ölkəmizin elmi, mədəni həyatı üçün deyil, həm də siyasi həyatı üçün danılmazdır.

XX əsrdə Azərbaycanın əldə etdiyi ən böyük nailiyyət onun istiqlaliyyətidir. Yeni əsrə Azərbaycan artıq müstəqil dövlət kimi daxil olur. 1918-ci ildə yaranmış Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin varisi olan Azərbaycan Respublikası hüquqi, demokratik dövlət quruculuğu yolu ilə əzmlə irəliləyir. Əsrin əvvəlində məmləkətimizin ziyahları millətimizin imzasının imzalar icərisində olmadığını ümummilli bir faciə kimi qələmə alaraq bizi dindirən əsrin çağırışlarını cavabsız qoyduğumuzu özlərinə dərd edirdilər. Bu gün Azərbaycan Respublikası müstəqil bir dövlət kimi bütün dünyada tanınır və özünəməxsus nüfuza malikdir. İstiqlaliyyət qazandıqdan sonra dövlətimiz qısa müddətdə nüfuzlu beynəlxalq təşkilatlara üzv olmuş və onlarla qarşılıqlı faydalı əlaqələr yaratmışdır. Artıq bütün dünya Azərbaycan Respublikasının imzasını tanıyaraq qəbul edir.

Məhz XX əsrdə Azərbaycan xalqı müstəqil dövlətinin Konstitusiyasını qəbul etdi, öz qanunvericiliyini, hakimiyyətin bölünmə prinsiplərini, hüquq normalarını ümumdünya standartlarına uyğunlaşdırdı. Məhz bu əsrdə Azərbaycan öz milli neft strategiya və konsepsiyasını gerçəkləşdirərək dünyanın aparıcı neft şirkətlərilə müqavilələr bağladı və bununla dünya iqtisadiyyatına qovuşmasını təmin etdi. Məhz XX əsrdə Azərbaycanda tarixi İpək yolunun bərpası istiqamətində ciddi addımlar atıldı.

Müstəqilliyin qarşımızda qoyduğu vəzifələr çoxdur. Biz hüquqi, demokratik dövlət quruculuğu yolu ilə inamla addımlayaraq siyasi və iqtisadi islahatları həyata keçiririk, iqtisadiyyatı inkişaf etdiririk, döv-

lətimizi möhkəmləndiririk. Bununla yanaşı, son illərdə müstəqilliyin imkanlarından istifadə edərək tariximizi təhlil etmək, ədəbiyyatımızı, mədəniyyətimizi yenidən dərk etmək və dünyaya nümayiş etdirmək sahəsində çox işlər görülmüşdür. Sözsüz ki, bu istiqamətdə bundan belə də qarşımızda duran mühüm problemlər çoxdur və ümidvaram ki, biz onları həll edə biləcəyik. Bu genişmiqyaslı planların mərhələ-mərhələ gerçəkləşdirilməsi Azərbaycanın müstəqil dövlət kimi dünyada daha yaxşı tanınmasına kömək edəcəkdir. Əlbəttə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasının nəşri də həmin ali məqsədə xidmət edən bir amil olacaqdır.

Müstəqilliyə nail olmaq və həyatın bir çox sahələrində köklü dəyişikliklər etmək çox çətin və məsul bir prosesdir. Müstəqilliyi elan etmək, onun möhkəmləndirilməsi istiqamətində dövlət tədbirləri həyata keçirmək nə qədər vacib olsa da, əsl müstəqilliyi qazanmaq üçün bu hələ azdır. Görək hər bir insan və xüsusən gənc nəsil müstəqilliyin nə qədər müqəddəs olduğunu bütün valdığı ilə dərk etsin. Bunun üçün isə o, azərbaycançılığın, mənsub olduğu xalqın mədəniyyətinin, ədəbiyyatının, incəsənətinin, elminin nə olduğunu dərinlən bilməlidir. Bu, çox mühüm məsələdir. Məhz bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası ilk növbədə gənc nəsle unvanlanan bir kitabdır.

Müstəqil dövlətimiz üçün tələyüklü məsələlərin həyata keçirilməsi tariximizin bir çox qaranlıq səhifələrini açmaqla kimliyimizi tam müəyyən etməyi, milli kökləri ilə bağlı yeni təfəkkürlü gənc nəsil yetişdirilməsini zəruri edir. Keçid dövrünün çətinliklərinə, ağır proseslərinə baxmayaraq, biz öz tarixi keçmişimizin çox dəyərli səhifələrini qısa bir müddətdə açmış və xalqa döstərməyə nail olmuşuq. Xalqımızın hər bir övladı öz tarixi keçmişini, varisi olduğu mədəni irsi daha dərinlən öyrənərək böyük qürur hissi duymağa başlayır və sözsüz ki, bununla fəxr edir.

Bizim zəngin tariximiz, qədim mədəniyyətimiz və milli mənəvi dəyərlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda öz əksini tapmışdır. Bu epos bizim ümumi sərvətimizdir və hər bir azərbaycanlı onunla haqlı olaraq fəxr edə bilər. Dastanın məzmununu, mənasını, onun hər bir kəlməsini hər bir azərbaycanlı məktəbdən başlayaraq bilməlidir. Bu, bizim ana kitabımızdır və gənclik bu kitabı nə qədər dərinlən bilsə, millətini, xalqını, vətənini, müstəqil Azərbaycanı bir o qədər çox sevvəcəkdir.

Dünya qorqudsünashlığı “Kitabi-Dədə Qorqud”un istər etnik, mənşə, istər tarixi-coğrafi, ərəzi, istərsə də dil və məfkurə baxımından Azərbaycan xalqına mənsub olması fikrini qəti şəkildə təsdiq edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycan tarixi üçün ən böyük, ən əsas və ən birinci xidməti bundan ibarətdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq eposudur, özü də bir cəngavər, bir igid haqqında yox, bütöv bir xalqın qəhrəmanlığını özündə cəmləşdirən bir eposdur. Onun ən böyük ideyası baş sərkərdədən tutmuş böyükdən kiçiyə kimi bütün qəhrəmanlarının doğma torpaqlarını qorumaq uğrunda canlarından keçməyə daim hazır olduqlarını göstərməkdir. Eposun əsas mahiyyətini qəhrəmanlıq ideologiyası təşkil edir. Ölkəmizin yaşadığı bugünkü mərhələdə xalqımızın qarşısında duran ən ümdə problemlərin həlli, o cümlədən respublikanın suverenliyinin və müstəqilliyinin möhkəmləndirilməsi, ərəzi bütövlüyünün qorunması baxımından müasir Azərbaycan Respublikası vətəndaşlarının bu qəhrəmanlıq ideologiyasından faydalanmasının nə dərəcədə vacib olduğu gün kimi aydındır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” həm də bizim etika kitabımız, əxlaq kodeksimizdir. Böyüyə hörmət, ata-anaya məhəbbət, iman və etiqad, namus, və qeyrət, ailəyə, torpağa, vətənə sədaqət – bu insani keyfiyyətlər, mənəvi məziyyətlər Qorqud övladlarının qanına ana südü ilə, ata nəfəsi ilə birlikdə daxil olur və son mənzilə qədər də onlarla birlikdə gedir. Dədə Qorqud dünyasındakı milli dəyərlər, stereotiplər, rituallar sistemi əslində hər bir azərbaycanlının varlığının ayrılmaz hissəsidir. Müasir dövrdə azərbaycanlıların mentalitetində milli və ümumbəşəri dəyərlərin yerinin müəyyənləşdirilməsi də Dədə Qorqudun etik prinsiplərindən çıxış etməklə gerçəkləşir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” bizim milli estetikamızın mötəbər qaynağı olaraq mənəvi və estetik dəyərlərin vəhdətini özündə əks etdirir. Gözəllik və eybəcərlik, ülvilik və alcaqlıq, komiklik və faciəlik, məhəbbət və nifrətlə bağlı olan fikirlər, bizim əcdadlarımızın estetik duyumu lakonik ədəbi formalarda eposun müxtəlif boylarında ifadə olunur. Gözəllik və hikmətin, gözəllik və qeyrətin, gözəllik və sədaqətin qırılmaz daxili harmoniyası da “Kitabi-Dədə Qorqud”a xas olan estetik və etik kateqoriyaların mahiyyətini açıqlayır.

Eposun müqəddiməsinin ilk sözlərindən Dədə Qorqud gözümüz önündə keçmiş, bu günü və gələcəyi bilən bir şəxsiyyət kimi görünür.

Əsərin bütün boylarında Dədə Qorqud nurani el ağsaqqalı və müdrik filosof keyfiyyətlərini daşıyan ozan olaraq çıxış edir. Dədə Qorqud fəlsəfəsi arxaik olduğu qədər də müasirdir. Əsrlər keçsə də bəşəriyyəti daim düşündürən olum və ölüm, insan və zaman, insan və cəmiyyət problemləri bu gün də bizi eposa müraciət etməyə vadar edir. Eposun elə ilk sətirlerinden biz böyükklərlə kiçiklər, valideynlərlə uşaqlar, kişilərlə qadınlar arasında qarşılıqlı münasibətlərin necə qurulması barədə tövsiyələr alır. Bütün əsər boyu insanda lovğalıq, paxıllıq və kinlilik pislənir, qonaqpərvərlik, çömərdlik və övladların valideynlərə xoş münasibəti təriflənir. Epos bizi əhatə edən aləmi sanki iki rəngə – ağa və qaraya boyayır, insanların hərəkətlərini xeyrə və şərə bölür. Dədə Qorqud xeyrə təriflər deyir, şəri pisləyir, düz sözü ucaldır, yalanı lənətləyir və nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu qiymətləndirmək haqqı da eposda onun özünə verilir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un bütün məzmunu bu struktur üzərində qurulmuşdur. Məhz bütün bu məziyyətlərinə görə biz “Kitabi-Dədə Qorqud” hikmətlərini gənc nəsllə nə qədər asılıya bilsək, onun millilik əhval-ruhiyyəsində, milli və dini dəyərlərə, ənənələrə sədaqət ruhunda tərbiyə edə və beləliklə də Dədə Qorqud arxetiplərini daim yaşada bilərik.

Azərbaycan xalqının tarixinin, etnik yaddaşının, arxaik təfəkkürünün güzgüsü olan “Kitabi-Dədə Qorqud” nitqimizin, dilimizin, mənəviyyatımızın, ruhumuzun nəğməsi kimi də böyük mədəni-estetik əhəmiyyət kəsb edir. Kitab elə bil qüdrətə malikdir ki, özündən sonra gələn söz sənətimiz, ozan-aşıq sənətimiz, yazılı ədəbiyyatımız onun təsirindən kənarda qala bilməmişdir. Ensiklopediya da “Kitabi-Dədə Qorqud”un bu təsir gücünü əyani şəkildə nümayiş etdirir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun keçdiyi yolun özü də enişli-yoxuşlu və bir çox cəhətdən səciyyəvi olmuşdur. Təbii ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” xalqımızın şifahi xalq ədəbiyyatının bir çox nümunələri kimi ağızdan-ağıza, dildən-dilə, nəsildən-nəslə keçərək yaşamışdır. Eposun nə zaman yazıya alınması barədə mütəxəssislər hələlik qəti bir fikir söyləməkdə çətinlik çəksələr də onun ilk dəfə Azərbaycanda qələmə alındığını qeyd edirlər. Dədə Qorqudun adı və onunla bağlı bir çox motivlər türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının şifahi ədəbiyyatında, sonralar isə yazılı ədəbiyyatında qeyd olunmuşdur. XIX əsrin böyük Azərbaycan mütəfəkkiri Mirzə Fətəli

Axundovun yazılarında Dədə Qorqudun adına rast gəlirik. Lakin zaman keçdikcə həmin epos vahid ədəbi bir abidə kimi bütöv şəkildə qalmamış və bəzi fraqmentləri çıxmaq şərti ilə xalqımız üçün demək olar ki, itmiş vəziyyətə gəlib çıxmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” elm aləminə isə 1815-ci ildə bəlli olmuşdur. Eposun ilk tədqiqatçısı olan alman şərqşünası Henrix Fridrix Dits Kral kitabxanasında eposun əlyazmasının bir boyunu almancaya tərcümə edərək nəşr etdirmişdir. Cəmi altı boyu əhatə edən digər bir əlyazma isə sonralar İtaliya şərqşünası Ettore Rossi tərəfindən Vatikan kitabxanasında aşkar edilmişdir. Görkəmli alman şərqşünası Teodor Neldeke 1859-cu ildə dastanların surətini çıxarib alman dilinə çevirməyə cəhd etmiş, lakin buna nail ola bilməmişdir. O, əldə etdiyi materialları 1892-ci ildə öz tələbəsi Vasili Vatolda verir və bu rus şərqşünası ömrünün təxminən 30 ilini eposun rus dilinə tərcüməsinə və tədqiqinə sərf edərək 1922-ci ildə onu tamamlayır. Həmin tərcümə isə yalnız 1950-ci ildə Azərbaycanda işıq üzü görür.

Artıq elm aləminə məlum olan bu faktları təkrar etməkdə məqsədim “Kitabi-Dədə Qorqud”un yazılı mətnlərinin qət etdiyi məsafəni, coğrafiyasını oxuculara bir daha xatırlatmaqdan ibarətdir. Orijinalı ilk dəfə Azərbaycanda yazıya alınmış bu abidə öz vətəninə demək olar ki, unudulmağa başlamış, Drezden və Vatikan kitabxanalarında bir necə əsr hifz olunduqdan sonra öz orijinallığı, hikməti və möhtəşəmliyi ilə Qərb alimlərinin diqqətini cəlb etmiş və uzun bir məsafə keçərək yenidən vətəninə – Azərbaycana qayıtmışdır. Bəli, burada bəzi təsadüflərdən də söhbət açmaq olar. Məsələn, Dits Drezden kitabxanasında əlyazmaya rast gəlməsəydi, Bartold Almaniyada təhsil almasaydı və həmin dövrdə Neldeke ilə rastlaşmasaydı və s. Lakin burada bir qanunauyğunluq da vardır. Bu, ayrı-ayrı xalqların elminin, mədəniyyətinin və ədəbiyyatının ümumdünya sivilizasiyası zəminində formalaşdığını bir daha əyani təsbit edir.

Dünyada “Avropa renessansı” adı ilə tanınan böyük hərəkətin təməlinə də əslində belə qanunauyğunluqlar durur. Məhz Şərqi mədəniyyət mərkəzləri yunan-roma elm və incəsənətinin incilərini qoruyub inkişaf etdirərək onu Qərbə mütəşəkkil bir şəkildə qaytarılmışdır. Bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”un XX əsrin ortalarında Azərbaycana qayıdışını da qorqudşünaslıqda bir renessans, bir intibah dövrünün başlanğıcı kimi qiymətləndirmək olar.

Son illərdə biz bir çox yubileylər keçirmişik. Bunların da hamısının əhəmiyyəti vardır. Hər bir yubiley tədbiri hansısa tarixi şəxsiyyətin yaradıcılığını, onun əsərlərini canlandırır, yenidən ictimaiyyətə göstərir. Bizim tariximiz, o cümlədən mədəniyyətimizin və ədəbiyyatımızın zəngin tarixi indiyədək lazımi qədər tədqiq olunmadığına görə bu yubiley tədbirləri bizə məlum olmayan məsələləri açıb aşkar edir. Bunun nəticəsində biz zənginləşirik, yəni tariximizin zənginliyini hiss edirik və onun nə qədər zəngin olduğunu ictimaiyyətə çatdırı bilirik.

1947-ci ildə Nizami Gəncəvinin 800 illik yubileyi keçirildi. O vaxta qədər Azərbaycan xalqı Nizamini nə qədər tanıyırdı, yaxud dünya nə qədər tanıyırdı? Tədqiqatçılardan, alimlərdən, yazıçılardan və mədəniyyətlə, ədəbiyyatla məşğul olan adamlardan başqa, ölkəmizdə Nizami bu qədər tanınırdımı, xalqımız, insanlar Nizaminin əsərlərini oxuyurdularmı? Dünya tanıyırdımı ki, Azərbaycanın Nizami Gəncəvi kimi böyük bir şairi, yazıçısı, mütəfəkkiri, filosofu, alimi var? Yox. Təsəvvür edin, əgər 1947-ci ildə bu yubiley keçirilməsəydi, Nizaminin əsərləri o vaxt Azərbaycan dilinə tərcümə olunmasaydı, kitabları nəşr edilməsəydi, portreti yaranmasaydı, heykəli qoyulmasaydı, Nizaminin adı əbədləşdirilməsəydi və 1947-ci ildən sonra Nizaminin adı dünyaya geniş yayılmasaydı Azərbaycan tarix, mədəniyyət, elm cəhətdən bu qədər zəngin olacaqdımı? Yox.

1947-ci ildə ikinci dünya müharibəsi yenicə qurtarmışdı, ondan bir-iki il keçmişdi. 1947-ci ildə biz yaşadığımız Sovet İttifaqında kartoçka sistemi ləğv olundu, pul islahatı keçirildi. Ölkə, Azərbaycan onda ağır iqtisadi vəziyyətdə idi. Ancaq Nizaminin yubileyi keçirildi və biz böyük bir sərvət əldə etdik. İndi biz hər yerdə fəxr edirik ki, Nizamimiz vardır. Doğrudur, o, həmişə olubdur. Lakin o, nə bizim xalqımıza, nə də dünyaya indiki kimi məlum deyildi.

Biz 1973-cü ildə Nəsiminin yubileyini – 600 illiyini keçirəndə Nəsimi bu qədər tanınmış bir şair idimi? Yox. Heç bizim orta məktəb dərslərlərində Nəsiminin əsərləri yox idi. Nəsimini bütün dünyaya tanıtdıq. Biz Nəsimini dünyaya tanıtmaqla Azərbaycanı yenidən tanıtdıq. O vaxtlar respublikamız müstəqil olmasa da biz onun əsərlərini nəşr etdirdik, başqa dillərə – ingilis, fransız dillərinə tərcümə etdirdik, yaydıq.

Biz Füzulinin 500 illiyini keçirdik. Bəlkə də Füzuli xalqımıza Nizamidən, Nəsimidən daha da çox tanış idi. Ancaq xalqımız Füzulini

də o qədər tanımırdı. Doğrusu, hələ yubileyi olmadan, məsələn, 1950-ci illərdən başlayaraq Füzuli ölkəmizdə təbliğ edilirdi. Xatirimdədir, 1930-cu illərdə mən orta məktəbdə təhsil alarkən biz Füzulinin ancaq bir-iki qəzəlini oxuyurduq. Füzuli şəxsiyyəti, təfəkkürü, elmi, fəlsəfəsi bir o qədər də geniş tədris edilmirdi. Biz müstəqillik dövründə Füzulinin 500 illik yubileyini keçirdik. Həmin yubileyə bütün türk dünyasından nümayəndələr yığıldı. Füzulinin bu 500 illik yubileyinin hazırlanması və keçirilməsi xalqımıza Füzulini demək olar ki, yenidən tanıtdı, bəxş etdi.

Tarixi şəxsiyyətlər və xüsusən qədim dövrlərdə Azərbaycan xalqının tarixi şəxsiyyətləri ümumiyyətlə az öyrənilib, tədqiq olunub və müasir nəsilərə çox az məlumdur. Buna görə də belə tədbirlərin keçirilməsi o demək deyildir ki, yubiley keçirilib hansısa konserti dinləyəsən, yaxud hansısa bir şənliyin iştirakçısı olasan. Bunların əsas mənası və məqsədi zəngin tariximizin hər bir səhifəsini açmaq, geniş tədqiq etmək, onu xalqımıza və dünyaya təqdim etmək və beləliklə də əsrlər boyu tarixşünaslıq nöqtəyi-nəzərindən itirdiklərimizi bərpa etməkdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı indiyə qədər Azərbaycanda az bir təbəqəyə məlum olan abidədir, əsərdir. Bunu bilənlər bizim tarixçilərimizdir, – onların da hamısı yox, – o adamlardır ki, “Dədə Qorqud”un tədqiqi ilə məşğul olublar. Bunu bilənlər bizim ədəbiyyatçılarımız, yazıçılarımızdır. Çəsarətlə demək olar ki, onların bəlkə də, hamısı yox. Xalqımıza, millətimizə gəldikdə isə, onu demək olar ki, geniş kütlə “Dədə Qorqud” haqqında çox az təsəvvürə malikdir, az şey bilir. Bunun da səbəbləri məlumdur. Biz ötən dövrdə tariximizi özümüz istədiyimiz kimi yazı bilməmişik. Tariximizin, o cümlədən ədəbiyyat, mədəniyyət tariximizin həmişə ideoloji təsiri altında qalması, bu bərdə bizim sərbəst olmamağımız vaxtilə belə böyük itkilərə gətirib çıxarmışdı.

XX əsrin tarixində “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu da misli görünməmiş təqiblərə məruz qalıb. Hətta onu öyrənməyə, tədqiq etməyə cəhd göstərənlərin taleyi də acınacaqlı olub. Azərbaycanda “Kitabi-Dədə Qorqud”un nüfuzlu tədqiqatçılarından biri olan Əmin Abid eposa həsr olunmuş bir neçə əsər çap etdirdikdən sonra əbədi susduruldu. Bəzi mənbələr eposun otuz boydan ibarət olduğunu təxmin edirlər. Azərbaycanın görkəmli dilçi alimi Bəkir Çobanzadə aşkar etdiyi yeni boy

haqqında məlumat versə də, sonralar alim repressiyaya məruz qaldığına görə bu məlumatın dürüstlüyünü təsdiqləmək mümkün olmadı.

Faşizmə qarşı mübarizəyə qalxan xalqda qəhrəmanlıq ruhunu canlandırmaq məqsədilə sovet ideoloji maşını “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” kimi dastanlardan istifadə etməyə cəhd göstərirdi. Müharibə qurtardıqdan və dinc həyat bərqərar olduqdan sonra gənc nəslin “Kitabi-Dədə Qorqud” ruhunda tərbiyə edilməsi ideoloqlar tərəfindən yasaq olundu. Ədəbiyyata və incəsənətə qarşı yönəldilmiş məşhur “İdanov qərarları”nın ab-havasına uyğun olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud”a qarşı hücumlar başlandı. Əgər 1949-cu ildə akademik Heydər Hüseynovun “XIX əsrdə Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” əsəri tənqid atəşinə tutularaq Azərbaycan xalqının tarixinə yanlış, elmə zidd qiymət verməkdə ittiham olundusa, bundan sonra “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun ümumən xalq eposu olmadığı bildirildi və “bu eposu yayanları amansızlıqla ifşa etmək və onlara divan tutmaq” şüarları səsləndi. Görkəmli Azərbaycan alimləri Həmid Araslı və Məmmədhüseyn Təhmasib akademik Vasili Bartoldun rus-caya çevirdiyi “Книга мого Дeda Кorkуда” kitabının 1950-ci ildə Bakıda Elmlər Akademiyası nəşriyyatında çapı rejimin sərt reaksiyasına məruz qaldı.

1950-ci ilin may ayında “Dədə Qorqud”un kobud siyasi səhv olduğu partiya yığıncağında rəsmi elan edildi. Bu rəsmi mövqe bildirildikdən sonra eposun xalqa zidd bir əsər olduğu tezisi irəli sürüldü. Həmin partiya yığıncağının hesabatında deyilirdi: “Pantürkistlər tərəfindən Azərbaycan ədəbiyyatının qədim abidəsi kimi qələmə verilən “Dədə Qorqud” eposunun mürtəce burjua millətçilik mahiyyəti son zamanlaradək ifşa edilməmişdir. “Dədə Qorqud” eposunun Azərbaycan xalqı ilə, onun tarixi, folkloru və dili ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. “Dədə Qorqud”da Azərbaycan xalqı üçün yabançı olan həyat tərz, adət və ənənələr təsvir edilmişdir... “Dədə Qorqud”un mətnini nəşr edən Həmid Araslı eposun yalnız ideyasını deyil, onun dilini də saxtalaşdırmış və Azərbaycan dilinə süni sürətdə uyğunlaşdırmışdır. Dəmirçizadə bununla kifayətlənməyərək uşaqlar üçün “Dədə Qorqud” mövzuları əsasında “Qaraca Çoban” adlı zərərli pyes yazmış və Azərbaycan Dövlət Filarmoniyası üçün xüsusi konsert proqramı tərtib etmişdir”.

Eposun ünvanına səslənən ittihamlardan sonra ayrı-ayrı alimlərin mövqeləri kəskin tənqid atəşinə tutuldu. Artıq epos sözünün özü belə dırnaq içərisində işlədilirdi. O dövrdə elə bir iclas, elə bir qurultay, elə bir konfrans olmurdu ki, orada “Dədə Qorqud” tənqid olunmasın. 1951-ci ilin may ayında Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının iclasında Həmid Araslinin qeyri-səmimi olduğu xüsusi vurğulandı, Mirzə İbrahimoğlu, Səməd Vurğun, Mikayıl Rəfil, Mikayıl Rzaquluzadə və başqaları öz “səhvlərini” boyunlarına alsalar da, onlara qarşı keçirilmiş kampaniya hələ bir müddət davam etdi.

Başqa türkdilli respublikalarda, xüsusən Türkmənistanda “Dədə Qorqud”un əleyhinə dəhşətli bir tədbiğat geniş şəkildə həyata keçirildi. Əslində eposa qadağa damğası vuruldu. Epos bütün tədqiqat planları, tədris proqramları və dərsliklərdən çıxarıldı. “Kitabi-Dədə Qorqud” yalnız ölkənin siyasi ab-havasında baş verən ciddi dəyişikliklərdən sonra bəraət qazana bildi. 1957-ci il martın 26-da “Kommunist” qəzetində “Dədə Qorqud dastanları” adlı çox böyük məqalə çıxdı. Onu Həmid Araslı, Əbüləzəl Dəmirçizadə, Məmməd Arif və Məmmədhüseyn Təhmasib yazmışdılar. Bu məqaləylə “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycandakı yasağına son qoyuldu.

Azərbaycanın vətənpərvər alimləri, tədqiqatçıları, yazıçıları, şairləri bütün bu illər ərzində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı haqqında öz imkanları dairəsində əsərlər yaratmışlar və “Kitabi-Dədə Qorqud”un tədqiqatı aparılmışdır. Təəssüflər olsun ki, buna dövlət himayəsi istənilən səviyyədə olmamışdır. Məsələn, 1970-ci illərdə, 1980-ci illərin əvvəlində mən Azərbaycana rəhbərlik etdiyim zaman biz respublikamızın tarixi, keçmişi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti haqqında çoxlu tədbirlər həyata keçirdik. Amma mən bu gün açıq deməliyəm ki, o dövrdə “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında heç bir təşəbbüs irəli sürülməmişdir. Əgər belə bir təşəbbüs irəli sürülseydi, biz bunu həyata keçirə bilərdik.

Mənim işlədiyim həmin illərdə milli mədəniyyətimizə, tariximizə aid olan bir çox tədbirlərin keçirilməsinə Moskvanın müqavimətini, hətta qadağasını hiss etmişdik. Lakin bununla yanaşı, bizim cəhdlərimiz, təkidlərimiz nəticəsində biz o vaxt bir çox tədbirlərin keçirilməsinə nail olmuşduq. Mən bu gün, düşünürəm, – bəs nə üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında heç bir təşəbbüs olmamışdı? Eyni

zamanda, özüm belə bir cavab verə bilərəm: yəqin ona görə ki, ümumiyyətlə, bizim Azərbaycanın üzərinə pantürkizm damğası vurulduğuna, Azərbaycanda çox dəyərli insanlar pantürkist adı ilə həbs olunduğuna, repressiyaya məruz qaldığına, əsərlər, kitablar dağıldığına görə alimlərimiz, ictimai xadimlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında təşəbbüs qaldırmağa, bəlkə də, cəsarət etməyiblər. Mən bunu belə izah edə bilərəm. Eyni zamanda biz onu da qiymətləndirməliyik ki, bir çox alimlərimiz, yazıçılarımız bu mövzuya xüsusi fikir vermişlər, əsərlər yaratmışlar və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycanın həyatında, ədəbiyyatında yaşamış və inkişaf etmişdir. Amma şübhəsiz, bunlar bizim bu gün istədiyimiz səviyyədə – tarixi ədalət səviyyəsində olmayıbdır. Bu əsərlər içərisində “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1988-ci ildə Fərhad Zeynalovun və Samət Əlizadənin rəhbərliyi altında həyata keçirilmiş sanballı nəşrini xüsusi qeyd etmək olar. Ancaq bu elmi əsərlər alimlər, tədqiqatçılar üçün böyük əhəmiyyət daşıyır, geniş, istimaiyyət isə bunlardan istənilən səviyyədə istifadə edə bilməyibdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un elmi nöqteyi-nəzərdən tədqiq edilməsi bizim üçün çox lazımdır. Təbiidir, hamımız bilir ki, hər bir tarixi hadisəni elmi kitablardan da tapıb oxumaq olar. Lakin hər bir insan elmi kitablardan istifadə edə bilmir. Son onilliklərin təcrübəsi onu göstərir ki, geniş kütlə, xalq üçün tarixi hadisələri izah, təbliğ etməkdən ötrü ən gözəl vasitə onlar haqqında filmlərin, səhnə əsərlərinin yaradılmasıdır. Məsələn, Üzeyir Hacıbəyov vaxtilə “Koroğlu” operasını yaradana qədər bəlkə də xalqımız Koroğlunu bu qədər dərinləndirən dərk edə bilmirdi. Ancaq Üzeyir Hacıbəyovun yaratdığı “Koroğlu” operası və onun səhnəmizdə çox gözəl şəkildə təqdim olunması indi Koroğlu obrazının və “Koroğlu” dastanının məzmununu, mənasını hamımız üçün çox gözəl göstərir. İndi hər birimizdən soruşsalar ki, Koroğlu kimdir, mərhum böyük müğənnimiz Bülbülün səhnədə yaratdığı Koroğlu obrazı yada düşür. Yaxud Səməd Vurğunun Vaqif haqqında yazdığı pyes Vaqifi geniş kütləyə tanıdıbdır. Vaqifin şeirləri, əsərləri tanınırdı, amma o qədər də geniş yox. Şeirlərini oxuyurduq, lakin Vaqifin kim olduğu, onun həyatı, tərcümeyi-halı, yaradıcılığı haqqında geniş məlumat yox idi. Xatirimdədir, mən orta məktəbdə oxuyarkən “Ədəbiyyat müntəxəbatı” kitabında Vaqif haq-

qında bir-iki səhifə məlumat və şeirlər var idi. Biz orta məktəbdə oxuyarkən Vaqifin “Bayram oldu, heç bilmirəm neyləyim” şeirini öyrənmişdik. Mənim orta məktəbdən yadımda qalan odur. Amma “Vaqif” pyesini görəndən sonra Ələsgər Ələkbərovun ifasında Vaqifin surəti də, eyni zamanda Vaqif də bizə məlum oldu.

Məhz “Kitabi-Dədə Qorqud”un təbliği baxımından Anarın xidmətlərini xüsusi qeyd etmək istəyirəm. Bəlkə də, Anar uşaqlar üçün Dədə Qorqud haqqında kitab yazanda, yaxud Qorqudla bağlı başqa kitablarını yazanda çoxları bunun nə qədər əhəmiyyətli olduğunu o dərəcədə dərk edə bilmirdilər. Amma indi biz artıq öz milli dəyərlərimizi, köklərimizi, tariximizi olduğu kimi təsvir etməyə çalışarkən vaxtilə atılmış belə addımların nə qədər qiymətli olduğunu dərk edirik. Mən Anarın bu münasibətlə yaratdığı filmi də qiymətləndirirəm. Təqdirəlayiqdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasının yaranma ideyası da məhz Anara məxsusdur.

Dünya xalqlarının mənəvi sərvətlər xəzinəsinə həmişəlik daxil olmuş “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının Azərbaycan xalqının, bütün türk xalqlarının qədim və zəngin mədəniyyətinin təbliğinə xidmət edən beynəlxalq əhəmiyyətli hadisə olduğunu nəzərə alaraq onun 1300 illik yubileyinin layiqincə hazırlanması və keçirilməsi məqsədilə 1997-ci il aprelin 20-də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illiyi haqqında fərman imzaladım. Fərmanın ən böyük əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, o, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ən azı 1300 il yaşı olduğunu dünyaya nümayiş etdirdi. Bu fərmanla biz bildirdik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bütün türk dünyasına məxsusdur, onun vətəni Azərbaycandır, sahibi Azərbaycan xalqıdır, müstəqil Azərbaycan dövlətidir. Fərmana əsasən yaradılmış Dövlət Komissiyası yubileyin yüksək səviyyədə keçirilməsi üçün geniş tədbirlər planı hazırladı. Həmin fərman verilən gündən keçən müddət ərzində planda nəzərdə tutulmuş bir çox işlər uğurla həyata keçirilmiş, sanballı kitablar çap olunmuşdur. Fərman bir çox gələcək illər, onillər üçün böyük perspektiv açmışdır. Bu tədbirlər, nəşrlər içərisində ən önəmlisinin “Dədə Qorqud ensiklopediyası” olduğunu desəm, zənnimcə, yanılmıram.

Hər hansı bir ensiklopediyanın hazırlanmısının nə qədər çətin iş olduğu hamıya bəllidir. Azərbaycanda ensiklopediya hazırlanması və nəşri sahəsində müəyyən təcrübə toplanmışdı. Lakin xalqımızın ol-

duqca mühüm tarixi və mədəni qaynaqlarından biri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu haqqında ensiklopediyanın çoxşaxəli və bir sıra spesifik xüsusiyyətlərə malik olması bu proyektin həyata keçirilməsini xeyli çətinləşdirirdi. Bu gün biz qorqudşünas alimlərimizin – dilçilərin, tarixçilərin, ədəbiyyatşünasların, etnoqrafların və elmin başqa sahələrinin nümayəndələrinin gərgin əməyinin ilk bəhrəsini görürük. Bu ensiklopediya qorqudşünaslıq sahəsində çox mühüm hadisə olmaqla yanaşı bütün türk xalqlarının tarixi və mədəniyyəti üçün mötəbər bir qaynaq rolu oynayacaqdır.

Ensiklopediya gənc qorqudşünas – alimlər nəslinin yetişdirilməsi üçün əsas ilkin mənbələrdən biri olacaqdır. O, geniş oxucu kütlələrinin faydalana biləcəyi məlumatları da əhatə etdiyinə görə “Kitabi-Dədə Qorqud”un xalq arasında geniş təbliğ olunmasına imkan yaradacaqdır. Ensiklopediya Azərbaycanın dövlət müstəqilliyinin bəhrələrindəndir. Onun məhz müstəqillik dövründə yaranması da olduqca önəmlidir. Biz indi sərbəstlik, azadlıq, müstəqillik, biz tariximizi olduğu kimi tədqiq edirik və bundan sonra da edəcəyik. Biz öz tariximizlə, mədəniyyətimizlə, ədəbiyyatımızla fəxr edirik və fəxr etməyə haqqımız vardır. Həqiqətən də, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı kimi böyük elm, mədəniyyət, ədəbiyyat abidəsi olan xalq öz tarixi ilə fəxr edə bilər.

Yaqub Mahmudov

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” – XALQIN YARATDIĞI VƏ YAŞATDIĞI TARİX

“Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz türklərinin, o cümlədən Azərbaycan xalqının tarixini öyrənmək üçün misilsiz mənbədir. Bu qəhrəmanlıq dastanı Azərbaycanın əsl tarixidir, düşməni əli dəyməmiş və saxtalaşdırılmamış tarixidir. Lakin çox təəssüf ki, həmin qiymətli tarixi abidənin (məhz tarixi abidənin!) bir tarixi mənbə kimi öyrənilməsi baxımından xüsusi, həm də dərin araşdırmalar aparılmamışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı çox qiymətli məlumatlar, real tarixi faktlar, bu istiqamətdə aparılan müqayisəli elmi araşdırmalar sübut edir ki, oğuz türkləri dünyanın ən qədim, həm də çox zəngin maddi və mənəvi mədəniyyət yaratmış xalqlarındandır. Qədim oğuz-türk yurdu olan Azərbaycanda əkinçilik, bağçılıq, üzümçülük, ipəkçilik, toxuculuq, habelə bir çox başqa sənətkarlıq sahələri, ümumiyyətlə oturaq təsərrüfat sahələri, eləcə də daxili və xarici ticarət əlaqələri yüksək inkişaf etmişdi. Azərbaycan ən qədim zamanlardan başlayaraq, bütün tarixi dövrlərdə ümumtürk məkanının mühüm tərkib hissəsi – qədim oğuz yurdu, Azərbaycan xalqı isə bu diyarın ən qədim yerli (aborigen) əhalisi olmuşdur. Böyük Azərbaycan hökmdarı, məşhur oğuz-türk sərkərdəsi ağqoyunlu Uzun Həsənin (1453–1478) tapşırığı ilə yazılmış və indiyə qədər tədqiqatçıların diqqətindən kənarda qalmış Əbu Bəkr əl-Tihriani əl-İsfahaninin “Kitabi Diyarbəkrıyyə”sində göstərilir ki, Azərbaycan ən qədim oğuz-türk məskənlərindən biridir. Qədim oğuzlar, o cümlədən Oğuz xaqanın özü, xanlar xanı Bayandur xaqan, həmçinin sonrakı dövrlərin məşhur oğuz-türk sərkərdələri, hətta Qıpçaq xanın özü də Azərbaycanda yaşamış və burada da dəfn olunmuşlar. Bütün bu qiymətli tarixi faktlar məşhur səyyahlar Adam Oleari və Evliya Çələbinin Oğuzun başbiləni Dədə Qorqudun Dərbənddə – tarixi Azərbaycan ərazisində dəfn olunması barədə verdikləri məlumatlarla səsleşməklə yanaşı, həm də Azərbaycanın böyük oğuz-türk məkanında nə qədər önəmli yer tutduğunu da aydın təsdiq edir.

Dünya türklərinin, o cümlədən oğuzların mənəvi sərvətlər xəzinəsinin ən nadir incilərindən olan “Kitabi-Dədə Qorqud” ümumtürk tarixinin araşdırılması üçün misilsiz tarixi mənbədir. Daha doğrusu,

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı son dərəcə zəngin tarixi material ən qədim paleoasiya dövründən başlayaraq altay-türk xalqlarının ulu keçmişinin bir çox məsələlərini aydınlaşdırmaq üçün tədqiqatçılar qarşısında böyük imkanlar açır.

Oğuzların, xüsusilə Azərbaycan türklərinin qədim və erkən orta əsrlər tarixini araşdırmaq baxımından isə “Kitabi-Dədə Qorqud” bir tarixi mənbə kimi əvəzsizdir. Bu qiymətli məxəzdəki tarixi faktlar, hadisə və proseslər başqa mənbələrdəki faktlarla tutuşdurulduqda, müqayisəli təhlil süzgəcindən keçirildikdə Azərbaycan tarixinin çox məsələlərinin indiyədək necə təhrif olunduğu tədqiqatçıda heyrət (yumşaq deyilsə!) doğurur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” tarix sahəsindəki mənbələrimizin ən mötəbəridir. Dədə Qorqud söyləmələri xalqın yaratdığı və yaşatdığı tarixdir. Oğuz türkünün nəsil-dən-nəsilə, eldən-elə, dildən-dilə ötürərək bu günkü nəsillərə əmanət etdiyi tarixdir. Bu tarix təhrif olunmamış tarixdir, saxtakar əli dəyməmiş tarixdir, xalqın ürəyində, ruhunda, şüurunda, iliyində-qanında, gündəlik həyatında, məişətində yaşayan tarixidir. Bu tarixin baş qəhrəmanı oğuz türkünün, o cümlədən Azərbaycan xalqının özüdür.

Bu bir həqiqətdir ki, türkoloqların, o cümlədən Azərbaycan alimlərinin böyük əksəriyyəti “Kitabi-Dədə Qorqud”u, başlıca olaraq, xalq ədəbiyyatı nümunəsi kimi araşdırmışlar. Daha doğrusu, tədqiqatlar ancaq bu yöndə aparılmışdır. Bəzi axtarışlar, daha dəqiq desək, istisnalar nəzərə alınmazsa, indinin özündə də tədqiqatlar, əsasən, bu istiqamətdə gedir, birtərəfli aparılır. Beləliklə, həm də çox təəssüf ki, bu qiymətli abidə bir tarixi mənbə kimi, Azərbaycanın, ümumiyyətlə türkün tarix qaynağı kimi hələ dərinədən, sistemli şəkildə araşdırılmayıb (heç araşdırılmayıb desək, əlbəttə, insafsızlıq olardı!). Təbii ki, tarix elmində bu qiymətli ilk mənbənin yarandığı tarixi şərait və tarixi məkan barədə də tutarlı bir araşdırma aparılmayıb, aydınlıq yaradılmayıb.

Daha böyük təəssüf doğuran hal isə bundan ibarətdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”a üz tutan tədqiqatçıların, o cümlədən Azərbaycan alimlərinin böyük əksəriyyəti oğuzluğu Azərbaycanda “gəlmə” hesab edir və bu diyara oğuz türklərinin gəlişini, başlıca olaraq, səlcuq türkləri ilə əlaqələndirirlər. Daha doğrusu, çox hallarda bu cür düşüncələr. Elə buna görə də, tarixi keçmiş olduğu kimi təqdim olunmur, əsl tarix kölgədə qalır (türkün düşmənləri də bundan məharətlə istifadə edirlər!).

Real tarix, daha sərrast desək, tarixşünaslığımızda əsaslı dönüş yaradacaq həqiqət isə bundan ibarətdir ki, Azərbaycan ən qədim zamanlardan başlayaraq ümumtürk məkanının – Avrasiyanın ən mühüm tərkib hissəsi olub. Böyük türk dünyasının şimalını cənubu ilə, şərqini qərbi ilə birləşdirən qızıl körpü olub Azərbaycan! Buna görə də tarix boyunca qədim türklərin ən böyük qayğılarından biri “Dəmir Qapı”nın (sonralar “Dərbənd”) yerləşdiyi Azərbaycana əldən verməmək olub! Qədim türklər hələ bizim eradan çox-çox əvvəlki tarixi dövrlərdən başlayaraq, həmişə, təkrar-təkrar Avrasiya məkanında öz yerlərini dəyişmişlər. Lakin Azərbaycan torpağı türk üçün həmişə dəyişməz məkanlardan biri (daha doğrusu ən başlıcası!) olaraq qalıb. Beləliklə, Azərbaycanda oğuzluğun tarixi səlcuq axınlarından çox-çox qədimdir. Özü də Azərbaycana ən qədim oğuz axınları, daha doğrusu, oğuzların soykökündə duran türk tayfalarının axınları (əlbəttə, başqa türk tayfaları, o cümlədən qıpçaqlarla birlikdə!) cənubdan deyil, şimaldan – sonralar Dərbənd adlandırılan əski türk qalasından – Dəmir qapıdan və ya “Temir kapı”dan (yaxud da “Temir kapık”dan) başlanmışdır.

Başqa türk soyları kimi, oğuz türklərinin də hələ səlcuq axınlarından çox-çox əvvəl Azərbaycanda məskunlaşması barədə fikirlərimizi ötən əsrin 70-ci illərin əvvəllərindən başlayaraq vaxtaşırı elmi ictimaiyyətə çatdırmışıq. Bunu nəzərə alaraq həmin yazıda ancaq bəzi mühüm məqamlar və faktlar üzərində dayanmaq istərdik.

Azərbaycan, artıq yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, hələ eramızdan çox əvvəl aramsız olaraq ümumtürk məkanının mühüm tərkib hissəsi, daha doğrusu özəyi olub. Nəzərə alsaq ki, tariximizin iskit (skif) – sak qatı hələ də lazımcıca öyrənilməyərək qalır, hətta bu səpkidə “tarixin atası” Herodotun məlumatları da tədqiq olunmayıb, onda daha aydın olar ki, Cənubi Qafqazda türklüyün tarixi nə qədər qədimdir, bu tarixin dərinədən öyrənilməsi elmə nə qədər yeniliklər gətirə bilər! Şübhə etmirik ki, gələcəkdə ən qədim iskit-türk mədəniyyətinin, onun qədim yunan mədəniyyəti ilə qarşılıqlı əlaqələrinin araşdırılması ümumtürk tarixinin yeni, daha parlaq səhifələrini aşkara çıxaracaqdır.

Bu bir həqiqətdir ki, Cənubi Qafqaza, o cümlədən Azərbaycana ən qədim türk axınları, o cümlədən oğuz türklərinin axınları Böyük Qafqazın dağ aşırımları (Qax rayonunun şimalındakı aşırımlardan birini yerli camaat indi də “Hun beli” adlandırır!), xüsusilə Dərbənd keçidi vasitəsilə baş verib. Ümumtürk məkanının o tərəfi, yəni Qaf-

qazdan şimaldakı tərəfi (Qıpçaq düzü) ilə bu tərəfi – Cənubi Qafqaz tərəfi arasında əlaqələrin qırılmasına yol verməmək üçün qədim türklər şimala cənub arasındakı ən mühüm keçidi – qapını (yəni Dərbəndi) alınmaz qalaya çevirmiş və bu qalanı – “Dəmir qapını” həmişə öz əllərində saxlamağa çalışmışlar və saxlamışlar da (İran – Sasani işğallarına qədər)!

Qədim türklərin, o cümlədən, oğuzların ən qədim və aramsız oturaq məkanı məhz bu region – gözəl iqlimi, səfalı yaylaqları və qışlaqları olan Qafqaz (şimalı–cənublu) regionu olduğu üçün elə bu regionda da ümumtürk mədəniyyəti daha erkən formalaşmağa başlamışdır. Müxtəlif türk etnoslarının qaynayıb–qarışaraq ayrıca və vahid xalqa çevrilməsinin ilk faktlarından biri, yəni Azərbaycan xalqının təşəkkülü prosesi də məhz bu regionda baş vermişdir. Əlbəttə, islam dini bu prosesdə çox mühüm (birləşdirici, qaynayıb–qarışmaya yol açan amil!) rol oynamışdır. Nəticədə, böyük bir regionda – tarixi Azərbaycan ərazisində, ilk dəfə olaraq, çoxsaylı və böyük türk toplumlarının hamısının bir–birini asanlıqla başa düşdüyü ümumtürk danışq dili formalaşmış, türkün min illər boyunca yaratdığı və yaşatdığı ayrı–ayrı xalq ədəbiyyatı nümunələrinin – “Kitabi–Dədə Qorqud” boylarının vahid dastan halında təşəkkülü prosesi başa çatmışdır. Məhz bu zəmin əsasında və bu əlverişli məkanda – Azərbaycanda yayılmışdır ümumtürk mənəvi dünyasının şah abidələrindən biri olan “Kitabi–Dədə Qorqud” dastanı! Elə buna görə, bütün başqa türklərdən daha əvvəl, həm də çox uzun müddət (Böyük Atatürkün zamanında osmanlıların türk adlandırılmasına qədər) “türk” etnonimini məhz Azərbaycan türkləri daşımışlar. Daha doğrusu, daşımışlar və yaşatmışlar! Müasir dövrün özündə də Azərbaycan xalqının böyük hissəsi – İran dövlətinin ərazisindəki ata–baba torpaqlarında yaşayan azərbaycanlılar özlərini yenə də “türk” kimi tanıyır, “türk” adlanır, dillərini də “türk dili” adlandırırlar. Beləliklə, Azərbaycan xalqına məxsus olan “türk” adı Yurdun cənubunda indi də yaşatmaqdadırlar!

Bu gün dünyanın, o cümlədən Azərbaycanın yağı düşmənlərinin inkar edə bilməyəcəyi bir həqiqət də vardır. Həmin həqiqət bundan ibarətdir ki, dünya xalqlarının ən qədim mənəvi abidələri içərisində xüsusi yeri olan “Kitabi–Dədə Qorqud”da cərəyan edən real tarixi hadisələr məhz Azərbaycanda – tarixi Azərbaycan torpaqlarında baş vermişdir. Bu təkzibolunmaz fakt bir daha sübut edir ki, “Kitabi–Dədə

Bundan sonra isə Alagöz¹ və Göycə dənizi yaylağı tərəflərə gəldi və o sərhəddə kafirlərin qoşunu ilə müharibələr etdi. Vuruşmaların birində oxla yaralandı və Allahın dəvətini qəbul etdi.

Dördüncü fakt: Qara Yuluk Osman bəyin 14-cü babası Şəktur xan isə xəlifə Məmunun müasiri olmuş, işğalçılara qarşı vuruşaraq Əlincə qalasını gürcülərin əlindən geri almışdı.

Beşinci fakt: Bu fakt çox maraqlıdır, özü də Qıpçaq xan haqqındadır. Oğuzun nəsil şəcərəsinə daxil olan və onun törəməsi olan Qıpçaq xan haqqında! Müəllifin yazdığına görə Qıpçaq xan cəh-cəllalı, şan-şöhrətli və böyük bir padşah idi. Ona böyük fəthlər qismət olmuşdu. Əbu Bəkr əl-Tihriani Qıpçaq xanın tutduğu ölkələri sadaladıqdan sonra, nəhayət gürcülərin ələ keçirmiş olduğu Əlincə qalasını da fəth etdiyini yazır və göstərir ki, bu türk sərkərdəsi xəlifə Harun ər-Rəşidin müasiri idi. Həmin fakt xüsusilə ona görə maraqlıdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da cərəyan edən tarixi hadisələr oğuz-qıpçaq toqquşmaları (tanınmış türkoloq professor Nizami Cəfərov demişkən “oğuz-qıpçaq qarşıdurması”!) fonunda baş verir. Başqa sözlə, bu qardaş qırğınlarının məhz Azərbaycan ərazisində baş verdiyini digər mənbələr də sübut edir. Eyni zamanda, bu fakt belə bir tarixi həqiqətlə də səsləşir ki, Azərbaycan xalqının təşəkkülü prosesində müəyyən qədər qıpçaq türkləri də iştirak etmişlər.

Göründüyü kimi, yuxarıda gətirilən faktların hamısında oğuz müqəddəslərinin və qəhrəmanlarının – Oğuz xaqanın, Bayandır xaqanın, Sunqur bəyin, Şəktur xanın, habelə Qıpçaq xanın və başqalarının fəaliyyət mərkəzi – onların əsas məkanları, başlıca oylaqları Göycə dənizi ətrafı, Qarabağ qışlağı, Alagöz yaylaqları, Əlincə qalasının olduğu yerlərdir, daha doğrusu bütün türk dünyasının ən əhəmiyyətli, strateji məntəqəsi olan qədim Azərbaycan torpaqlarıdır!

Nəhayət, Dədə Qorqudun özünün də Məhəmməd peyğəmbərin zamanına yaxın yaşaması (“Rəsul əleyhissalam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdu”) faktı da dastanın özündən

¹ Oğuzlar Göycə gölü ilə Arpa Çayı arasındakı dağları “Alagöz dağları” və ya “Alagöz yaylaqları” adlandırırdılar. Lakin XIX yüzilliyin əvvəllərindən başlayaraq Rusiya imperiyası erməniləri kütləvi surətdə bu Azərbaycan torpaqlarına köçürdükdən sonra yerli türk adları dəyişdirildi (və ya erməniləşdirildi). Hazırda Ermənistan Respublikası ərazisində olan Göycə gölü – “Sevan”, Alagöz dağları isə “Vardenis silsiləsi” adlandırılır.

məlumdur. Ona da şübhə yeri qalmır ki, Qorqud Atanın haqqında söhbət açdığı Osman nəslə Bayandır xaqanın mənsub olduğu oğuz nəslidir, yəni söhbət Osmanlı imperiyasını yaratmış olan sonrakı osmanlılardan getmir, Peyğəmbərin zamanından da əvvəlki dövrdən gəlir! Daha dəqiq söyləsək, Cənubi Qafqazın, o cümlədən Azərbaycanın türk tarixi osmanlı türkləri və ya səlcuq türklərindən deyil, onlardan çox-çox əvvəl bu diyarda yüksək mədəniyyət yaratmış qədim türklərdən başlanır, qədim Avrasiya türk məkanının tərkib hissəsi olan oğuz türklərindən!

Bütün bunlardan əlavə, oğuzun başbiləni olan bu ərin - Dədə Qorqudun Azərbaycanda - Dərbənddə dəfn olunduğunu¹ isə yazılı mənbələr (Adam Oleari, Evliya Çələbi) də təsdiq edir, yerli camaat da!

Beləliklə, Oğuz türkləri üçün, ümumiyyətlə türklərdən ötrü müqəddəs olan Oğuz xaqanın, oğuz-türk ellərinin böyük xaqanı Bayındır xaqanın və Oğuzun başbiləni Dədə Qorqudun - bu böyük üçlüyün məhz Azərbaycan torpağında Ulu Tanrıya qovuşması barədə ilk mənbələrin məlumatları, habelə bundan daha güclü olan xalq yaddaşı bu torpağın tarixin ən qədim çağlarından başlayaraq müqəddəs türk ocağı olmasına şahid durur. Bu ocağın gərəyi isə Dəmirqapı - Dərbəndin (Dərbənd səddinin) qoruyub saxladığı "Bayat qapısı"² idi, "Qorqud Atanın Bayat boyundan qopduğu" yer!

İndi də keçək dastanın özünə. Və ona bir tarixi mənbə kimi yanaşaq. "Kitabi-Dədə Qorqud"un qoruyub saxladığı tarixi hadisələrdən də aydın görünür ki, dastanın ayrı-ayrı boylarının yaranması və yayılmasında bir çox oğuz tayfaları ilə yanaşı, xalqımızın soykökündə duran qüdrətli oğuz tayfalarından biri olan ağqoyunlular da mühüm rol oynamışlar.

Hələ Oğuz xaqanın vaxtından, yəni eramızdan (miladdan) çox əvvəl, Cənubi Qafqazın sakinləri olan, miladdan sonra VI əsrin sonu - VII əsrin əvvəllərində Dərbənd keçidindən və Böyük Qafqaz sıra

¹ Bu səfirlərin müəllifi yerli camaatın "İmam Qorqud" adlandırdıqları həmin qəbiri ziyarət etmək məqsədilə vaxtı ilə dəfələrlə Dərbəndə getmiş, lakin bu səfərlərin hamısında yağmurlu havaya düşdüyü üçün, yaşlı kişilərin məsləhətini nəzərə alaraq, qəbirin yerləşdiyi və həmişə sel təhlükəsi gözlənilən qayaya çıxmaq fikrindən daşınmağa məcbur olmuşdur.

² Dərbəndə səfərlərim zamanı şahidi oldum ki, yerli Azərbaycanlılar (türklər) möhtəşəm Dərbənd səddinin güneyə - cənuba açılan qapılarından birini indinin özündə də "Bayat qapısı" adlandırırlar.

dağlarının ətəklərindən Araz çayına qədərki torpaqlarda, Göycə gölü və onun ətraflarında, Naxçıvanda, daha sonra Azərbaycanın cənub bölgələrində yaşayan ağqoyunlular, həmçinin onlarla bir kökdən olan qaraqoyunlular öz siyasi rəqiblərinə, o cümlədən, gürcü və Bizans feodallarına, habelə bu zaman Kiçik Asiyanın şərqində yaşayan ermənilərə qalib gələrək Trabzon və Suriya sərhədlərinə qədər gedib çıxmışdılar.

Dastanın “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”nda Oğuz – Trabzon münasibətlərindən, oğuzların ağqoyunlu soyundan olan Qanturalının Trabzon imperatorunun qızına (dastanda Selcan xatun) evlənməsindən bəhs olunur. Yeri gəlmişkən, soykökü “xanlar xanı” Bayındır xaqana dirənən ağqoyunlular sonradan paytaxtı Diyarbəkr olan müstəqil oğuz dövləti yaratdıqda onu idarə edən sülalə də Bayındırlar adlanırdı. Bayandurlar sülaləsinin bir çox nümayəndələri, o cümlədən Qara Yuluk Osman bəy, Turalı bəy, Uzun Həsən və başqa görkəmli ağqoyunlu hökmdarları, ata-babaları kimi, Trabzon imperatorlarının qızlarına evlənmiş, bu yunan dövlətini özlərindən asılı vəziyyətə salaraq Trabzonu ağqoyunluların Qara dəniz sahilində mühüm liman şəhərinə çevirmişdilər.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da oğuz igidlərinin Azərbaycana hücum edən erməni və gürcü feodallarına, onların havadarları olan Bizansa, həmçinin gürcü hakimləri ilə ittifaqa girən qıpçaq türklərinə qarşı mübarizəsi daha geniş və daha qabarıq əks olunmuşdur. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”, “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”, “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”, “Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyu”, “Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy” və başqa boylar Azərbaycan xalqının yadellilərə qarşı qəhrəmanlıq mübarizəsi səhifələri ilə daha zəngindir. Dastanın adı çəkilən boyları “Kitabi-Dədə Qorqud”un məhz Azərbaycanda formalaşdığını bir daha sübut edir. Çünki oğuz türkü məhz Azərbaycanda – onun qərb sərhədlərində gürcü, Bizans, habelə erməni feodalları ilə qarşılaşmış, təcavüzkarları öz doğma yurdlarından qovub çıxarmışlar.

Məlum olduğu kimi, XI-XII əsrlərdə xüsusilə fəallaşan gürcü çarlığı IV Davidin zamanında qıpçaqlarla ittifaqa girib Azərbaycanın qərb torpaqlarını işğal etməyə çalışırdı. Bu dövrdə müstəqilləşən Gürcüstan çarlığı Oğuz xərəcə verməkdən imtina etmiş və ona meydan oxumağa başlamışdı.

Bu tarixi gerçəklik dastanın “Bəkil oğlu İmran boyu”nda çox aydın verilib: “Doqquz түмәнлик Гүрцүстанın хәрәси гәлди: бир ат, бир қилнә вә бир чомақ гәтирдиләр. Байандır хан бәрк дилхор oldu. Дәдәм Qorqud гәлди, шадлиқ havası çaldı. Xanım, niyə qanın qaralıb? – dedi. – Necə qaralması, hər il qızıl-gümüş гәлирди, cavanlara – бәйләрә verirdик, xatirləri şad olurdu. İndi bunları kimə verək ki, onunçün xoş olsun?”.

Yuxarıda göstərilən boydan aydın olur ki, Oğuzun başbiləni gürcü feodallarının basqınlarının qarşısını almaq üçün sərhədlərin qorunmasını, möhkəmləndirilməsini məsləhət görmüşdü: “Xanım, bunun üçün də bir igidə verək, oğuz elinə qarovul çəksin”. Bundan sonra oğuz igidləri “qara donlu kafirlərə” qarşı Azərbaycanın qərb sərhədlərinin, o cümlədən Gəncə, Bərdə, Şəki¹ şəhərlərinin müdafiəsinə qalxmışdılar. Bütün bunlar XI-XII əsrlərdə oğuz-səlcuq qoşunlarının, Azərbaycan Eldənizlər dövlətinin yurdu sərhədlərini tez-tez pozan gürcü təcavüzkarlarına qarşı uğurlu hərbi əməliyyatlarından xəbər verir. Dastanda bu tarixi həqiqət çox aydın göstərilir. Yurdu başbiləni Dədə Qorqudun məsləhətindən sonra Oğuz qəhrəmanlarından biri olan Bəkil “gedib doqquz түмәнлик Гүрцүстан sərhədində çadır qurdu.

¹ Azərbaycanın bu bölgəsində iskit (skif)-sak dövründən başlayaraq ümumtürk tarixinin bütün qatlarından dərin izlər qalıb. “Daş oğuz”dan yadigar qalan “Daş üz” (Şəki rayonundadır) qıpçaqlardan yadigar qalan “Qıpçaq” kəndi (Qax rayonundadır) buradadır. Oğuzun nəsil şəcərəsindəki türk sərkərdəsi Beləkanın adından yadigar qalan və yerli camaatın indi də “Bələkən”, “Belekan” adlandırdığı “Balakən” də buradadır. Şəkinin Daş üz-Göynük mahalına daxil olan Baş Göynük, Aşağı Göynük, Biləcik, Cumakənd, Qax rayonun İlisu, Qaşqaçay və b. kəndlərinin camaatı indi də “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində danışır, qədim oğuz ənənələrini qoruyub saxlayırlar. Bu oğuz-türk elatlarının bir qolu cənubə və cənub-qərbə doğru hərəkət edərək Gürcüstan, Qərbi Azərbaycan və Anadoluda da yaşayış məskənləri salmışdılar. Maraqlıdır ki, hazırda Türkiyənin Bolu bölgəsində, Şəkiddə olduğu kimi, Göynük və Biləcik yaşayış məntəqələri qoşa durur. Culfadakı Göynük kəndi bu gün də yaşayır və s. Fikrimizcə “Şöklü Məlik ” də “Şöklü” yox “Şəkili Məlik”dir. Gürcü çarı IV Davidin (1089 – 1125) Tiflisdən qərbə doğru Azərbaycan-Albaniya torpaqlarının qıpçaq – türk əhalisini oğuzlara qarşı qaldırdığı, onları daha da gücləndirmək üçün Qafqazın şimalından bura ailələri ilə birlikdə 45 min qıpçaq döyüşçüsü gətirdiyi, nəhayət məqsədinə yetmək üçün qıpçaq hökmdarı Atrakın qızına evləndiyi, öz qızlarını isə Bizans və Şirvan hökmdarlarına verdiyi tarixi faktlardır. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, “Kitabi-Dədə Qorqud”un bəzi araşdırıcıları, hətta tanınmış qələm sahibləri belə, qıpçaqları (Qıpçaq Məlik) oğuzların “əsas düşmənləri” kimi təqdim edir, türkü türklə salıhdıran-vuruşduran arxadakı əsas düşmənləri (dastanda “qara donlu kafirlər”) isə xalqa tanıtmırlar. Unutqanlıq və dost –düşməni tanımmamaq mərkəzi də elə buradan başlanır...

Qarovulluq elədi. Buralara yad-kafir gəlsə idi, başını Oğuz elinə hədiyyə göndərirdi”.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boyları sübut edir ki, hələ o zaman “qara donlu kafirlər” – Bizans, erməni və gürcü feodalları türkləri bir-birilə salıxdırmağa cəhd göstərir, onları öz əlləri ilə bir-birinə məğlub etdirmək siyasəti yeridirdilər. Məkrli niyyətlərinə nail olmaq üçün qıpçaq türklərini oğuz türkləri üzərinə qaldırır¹, hətta oğuz igidlərinin özlərini də bir-biri ilə vuruşdurmağa çalışırdılar. Dastanda bu məkrli siyasətin ən qabarıq faktlarından biri “Uşun Qoca oğlu Səyrək boyu”nda verilir. Həmin boyda “qara donlu kafirlər” xəyanət yolu ilə əsir aldıkları Səyrəki doğma qardaşı Əyrəklə toqquşdurmağa cəhd göstərilir. Lakin Oğuzun başbiləni Dədə Qorqud buna yol vermir, iki qardaşı bir-

¹ Bu siyasət o zaman xristian hökmdarları tərəfindən global miqyasda yeridilirdi. Cənubi Qafqazda olduğu kimi Şərqi Avropa hakimləri də oğuz-qıpçaq münasibətlərindən öz mənafeələrinə istifadə edirdilər. Məsələ burasındadır ki, qədim oğuzların və onlarla bir kökdən olan qıpçaq türklərinin böyük bir qolu Qafqazın şimalından Qərbə doğru – Şərqi Avropanın çox geniş ərazilərində yayılmışdılar. Soykökü “xanlar xanı” Bayandır xaqana bağlanan və qədim Rus salnamələrində “berendələr” adlandırılan bayandırlar, həmçinin digər oğuz türkləri – torklar və peçeneqlər Qara dənizin şimal sahillərindən başlayaraq qədim Rus dövlətinin ərazisinin içərilərinə doğru, o cümlədən Kiyev yaxınlığından Ros çayı boyunca torpaqlarda məskunlaşmışdılar. Kiyev knyazları bayandırlarla (berendələrlə) ittifaqda idilər. Onlar həm öz aralarındakı ixtilafı həll etmək, həm də qıpçaq türklərindən qorunmaq üçün bayandırlardan – berendələrdən istifadə edirdilər. Kiyev knyazları öz qüdrətlerini nümayiş etdirmək üçün hətta oğuzlarda olduğu kimi özlərini “xaqan” adlandırırdılar. Kiyev knyazlarının təhriki ilə onlar dəfələrlə qıpçaq türkləri ilə qanlı vuruşmalara girmişdilər. Hazırda Ukraynada, o cümlədən Kiyev ətrafında bayandırlarla, həmçinin torklar və peçeneqlərlə bağlı yer adları qalmaqdadır. Bayandırlar və digər oğuz türklərinin bir qismi ukrayna xalqının tərkibinə daxil olmuş, digər qismi isə indiki Bolqarıstan, Macarıstan və başqa ölkələrin ərazisinə köç etmiş, qalanları da Qızıl Ordu türklərinin içərisində əriyib getmişlər. Hazırda Moldova, Ukrayna, həmçinin Bolqarıstan, Rumıniya, Şimali Qafqaz və Qazaxıstan ərazilərinə səpələnmiş qaqauzlar yuxarıda bəhs etdiyimiz qədim oğuz türklərinin nəsiləridir.

Öz sərhədlərini qorumaq iqtidarında olmayan Bizans imperiyası, Kiçik Asiyada və Cənubi Qafqazda olduğu kimi, Avropada da qıpçaq-oğuz münasibətlərindən istifadə edirdi. Bizans imperatorları Kiyev knyazlarından fərqli olaraq oğuzlara qarşı qıpçaqlarla ittifaqda idilər. Məhz onların təhriki ilə qıpçaqlar 1091-ci ildə Bizansın paytaxtı Konstantinopol yaxınlığındakı vuruşmada öz soydaşları olan peçeneq ulusunu demək olar ki, məhv etdilər. Ümumtürk tarixinin ən qanlı, həm də, ən dəhşətli hadisələrindən biridir bu fakt!

biri ilə qucaqlaşdırır, onlar “qara donlu kafirlər üstünə at sürür, onları qırıb-çatır”^{*}.

Dədə Qorqudun söyləmələrindən aydın olur ki, Oğuz igidlərinin başına nə gəlsəydi ehtiyatsızlıqdan, düşməni saymamaqdan, arxayınçılıqdan, unutqanlıqdan gəlirdi. Düşmən onlara həmişə “yuxuda olarkən” üstün gələ bilirdi. Dastanda göstəriləndi ki, Oğuz bəyləri yeddi gün yatardılar. Buna görə də oğuzlar yuxuya “kiçik ölüm” deyərtilər. Onlara düşmən həmişə bu “kiçik ölüm” zamanı yaxın düşə bilirdi. Salur Qazan da, başqa oğuz bəyləri də həmişə bu “kiçik ölüm” zamanı düşmən əlinə keçir. Uşun qoca oğlu Əyrəki də “qara donlu kafirlər” bu üsulla ələ keçirib “donuz damına salırlar”. Qardaşını xilas etməyə gələn Səyrək də, düşmən əhatəsində olmasına baxmayaraq, sayğısızlıq edir və oğuzun bu qorxunc xəstəliyinə tutulur. Dədə Qorqud isə qardaşı Əyrəkin dili ilə təkcə Səyrəkə deyil, sanki bütün Oğuz elinə nəsihət edir:

Qalxaraq yerindən duran igid,
Qarayallı gözəl Qazlıq atı minən,
Arqubeli, Ala Dağı gecə aşan,
Coşqun axan gözəl suyu üzüb keçən,
Qəribliyə gələn belə yatarmı?
Mənim kimi qollarını, əllərini
Bağladaraq donuz damında yatarmı?

^{*} Yeri gəlmişkən, “qara donlu kafirlərin” bu siyasəti sonralar daha sistemli və daha global xarakter aldı. Dədə Qorqudun “Qarı düşmən dost olmaz” deyən müqəddəs vəsiyyəti unuduldu. Unudulduğu üçün də Qərbi Avropa hakimləri Teymuru İldırım Bayazıtlə, Uzun Həsəni Sultan Mehmet Fətlə, Şah İsmayılı Sultan Səlimlə, Şah Təhməsi Sultan Süleyman Qanuni... ilə tutaşdırma bildilər, dinimizə nifaq salınmasında iştirak etdilər, “oğuz-qıpçaq qarşılıqlılığı”ndan sonra “sünnü-şii qarşılıqlılığı” yaratdılar. Türk-islam dünyası qanlı burulğana salındı. Çaldıran fəlakəti baş verdi. Və bundan daha qanlı fəlakətlər dövrü - tariximizin qardaş qırğınları dövrü başladı. Nəticədə türk dünyasının ümumi qüdrəti zəiflədi. Qaraqoyunlu dövlətini ağqoyunlular, Ağqoyunlu və Şirvanşahlar dövlətlərini səfəvilər aradan qaldırdılar. İblisin fitvası ilə sünnü-şii məzhəblərinə bölünüb tonqalların, məşəllərin işığında gecə qırğınlarına da başladılar türk igidləri. Axıra qalmış iki böyük türk imperiyası Səfəvilər və Osmanlılar da bir-biri ilə yüzillərlə müharibələr etdilər. Nəhayət, Səfəvi imperiyası da yox edildi. Axırda isə Osmanlı imperiyası meydanda tək qaldı və qarı düşmənlər (“qara donlu kafirlər”) onu üzük qaşı kimi mühasirəyə aldılar. Türkün dövlətçilik tarixinə son qoymaq qərarını verdilər. Lakin Böyük Atatürk İstiqlal savaşına qalxaraq türk dövlətçiliyini xilas etdi...

Azərbaycan xalqının yadellilərə qarşı qəhrəmanlıq mübarizəsi səhifələri ilə zəngin olan “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanı, həm də, xalqımızın zəngin oturaq mədəniyyətə malik olduğunu, bu diyarda əkinçilik, toxuculuq, ipəkçilik və başqa təsərrüfat, sənətkarlıq sahələrinin yüksək inkişaf etdiyini sübut edir. Dastanın boylarından görüldüyü kimi, oğuz tayfaları oturaq həyat sürürdülər. Taxıl əkib- biçmək əsas peşələri idi. Oğuzların su dəyirmanları vardı. “Un”, “ələk” nə olduğunu çoxdan bilirdilər.

Oğuzlarda başqa oturaq təsərrüfat sahələri də tərəqqi etmişdi. Bağçılıq, üzümçülük, şərabçılıq yüksək inkişaf etmiş təsərrüfat və sənətkarlıq sahələrindən idi. Dastanın “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda Dəli Domrul Əzrayıldan aman istəyərkən deyir:

Bizim böyük sahəli dağlarımız olur,
O dağlarımızda bağlarımız olur,
O bağların qara salxımlı üzümü olur.
O üzümü sıxırlar, al şərabı olur.

Oğuz yurdunda dəvəçilik, atçılıq, qoyunçuluq və bununla əlaqədar sənətkarlıq sahələri, ipəkçilik, xüsusilə toxuculuq yüksək inkişaf etmişdi. Oğuzların “qatar-qatar dəvələri”, “tövlə-tövlə şahənə atları”, saysız-hesabsız qoyun sürüləri vardı. Bayandır xan oğuz bəylərinin hərbi məclislərini keçirəndə “min yerdə ipək xalça döşətdirirdi”.

Dastanın ayrı-ayrı boylarından görüldüyü kimi, Azərbaycanın o zaman xarici aləmlə geniş qarşılıqlı əlaqələri vardı. Şam, Rum (Bizans), o cümlədən Konstantinopolla ticarət əlaqələri saxlanılırdı. Maraqlıdır ki, Azərbaycan tacirləri Konstantinopola ənənəvi Kiçik Asiya yolundan başqa, həm də Dərbəndi aşaraq Qara dənizin şimal sahillərindəki düzlərdən keçən quru yolla gedib-gəlirdilər. Ümumtürk məkanının daxilində olan bu yol Azərbaycanda oturaqlaşmış oğuz tayfalarına çoxdan məlum idi...

Oğuzlarda sənətkarlıq kənd təsərrüfatından ayrılmış, ayrı-ayrı peşələr müstəqil istehsal sahələrinə çevrilmişdi. Əmtəə-pul münasibətləri tərəqqi etmişdi. Ticarətdə əsasən oğuzların öz yerli pullarından istifadə olunurdu. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarından görüldüyü kimi, oğuzların qızıl pulları - altun axçaları vardı.

Zəngin, özünəməxsus mədəniyyət yaratmış oğuzlar müxtəlif ölkələrlə geniş əlaqələr saxlayır, özlərinin yüksək mədəniyyətlərini qonşu xalqlar və tayfalar arasında yayır, eyni zamanda başqa xalqlar-

dan da çox şey görüb-götürürdülər. Azərbaycan türkləri onlarla təmasda olan “torba saman döşəyi”, “yarım kərpic yastığı”, “yonma ağac tanrısı” olan “kafir” qonşulardan fərqli olaraq (türkün əski çağlardan tək Allaha – Ulu Tanrıya sitayiş etdiyini yada salaqla!) nisbətən özlərinin yüksək mədəniyyətləri ilə fəxr edirdilər. Oğuz eli müdriklər, el sənətkarları, xalq hikmətini yaşadan ozanlar, təbiblər diyarı idi.

Oğuzlar öz qonşularına qarşı mərdanə siyasət yeridirdilər. Onların üzərinə qəfildən hücum etmir, sərhədlərini pozmurdular. Lakin düşmən xəyanət edib qəfil hücumlarla Azərbaycan torpaqlarına basqın etdikdə oğuz igidləri hamılıqla yurdun müdafiəsinə qalxırdılar. Təbillər, nağaralar gumbur-gumbur gurlayır, “burması qızıl tunc borular” aləmə səs salırdı. Oğuz igidləri düşməni yurdun sərhədlərindən qovub çıxardıqdan sonra aman diləyeni bağışlayır, qaçanı qovmurdular. Qəflətən zərbə vurmaq, hiylə ilə qələbə çalmaq, yatanın “başını kəsmək” oğuzlara yad idi. Uşaqlıqdan at səyirtməyə, silah oynatmağa adət etmiş oğuz gəncləri həddi-buluğa çatıb hər hansı bir hünər göstərdikdən sonra hamılıqla Vətənin müdafiəçilərinə çevrilirdilər.

Oğuzlarda ciddi hərbi intizam vardı. Yurdun müdafiəsi ilə bağlı bütün məsələlərə “xanlar xanı” Bayandır xanın çağırdığı hərbi məclisdə baxılırdı. Oğuz bəyləri yurda rahatlıq verməyən yağlı düşməndən qisas almaq üçün hərbi səfərə çıxmaq istədikdə hökmən “xanlar xanı” Bayandır xanın yanına gedir, “üzlərini yerə qoyub” icazə istəyirdilər. Başqa sözlə, oğuz qoşunlarında ciddi hərbi intizam vardı.

Oğuzlar qadına dərin hörmət bəsləyirdilər. Oğuz qadını at oynatmaqda, hünər göstərməkdə, Vətənin dar günündə “böyük, iti, polad qılınc”a qurşanıb düşmənlə cəng etməkdə kişilərdən geri qalmırdı.

Oğuzlarda ana müqəddəs idi. Ana haqqı tanrı haqqına bərabər tutulurdu. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da bütün varidatı Şöklü Məlik tərəfindən talan olunub aparılan Salur Qazan düşmənlə qarşılaşarkən hər şeyindən – “Qızıl tağlı uca evlərindən”, “Qiyətli xəzinəsindən, bol gümüşündən”, hətta “qırx igidlə birlikdə oğlu Uruzdan” və “qırx incə belli qızla Burla xatundan” da keçir, amma anasından keçmir:

“Qoca anamı gətirtmisən, ay kafir,
anamı ver mənə.
Savaşmadan-vuruşmadan qayıdıb geri,
dönüb gedim”.

Ana haqqını uca tutmaqda Qazan xanın oğlu Uruz da atasından geri qalmır. O, anası Burla xatunu müqəddəs tutur, atası Qazan xanın namusunun tapdalanmaması xatirinə canından keçməyə hazırdır. Anasını düşmənlər tanımasınlar deyə, “örkənlə boğazından asılmağa”, “iki kürəyindən çəngələ sancılmağa”, “qıyma-qıyma ağ ətindən qara qovurma bişirilməsinə” razıdır: “Qoy, məni, xanım ana, çəngələ sancsınlar. Qoy, ətimdən çəksinlər, qara qovurma edib, qırx bəy qızının önünə aparsınlar, onlar bir yeyəndə sən iki ye. Kafirlər duymasınlar, səni tanımasınlar. Təki, murdar dinli kafirin döşəyinə düşməyəsən. Onlara şərab paylayıb, atam Qazanın namusunu sındırmayasan”.

Bakirəlik, ismət, namus oğuz qızları, qadınları üçün müqəddəs idi. Şöklü Məlik tərəfindən əsir alınıb aparılan Burla xatun əri Qazan xanın namusunun tapdanmasına yol verməmək, “iyrənc dinli kafirin döşəyinə girməmək” xatirinə oğlu Uruzun ətindən bişiriləcək qovurmadan yeməyə razılıq verir.

Məlum olduğu kimi, Xilafət işğalları dövründə islam dinini qəbul etmiş ilk türk xalqlarından biri Azərbaycan türkləri idi. Azərbaycan türkləri islamı daha erkən qəbul etməklə yanaşı, həm də, bu dinin yayılmasında da mühüm rol oynamışlar. Elə oğuzun bilicisi Dədə Qorqud da Məhəmməd peyğəmbərin zamanına yaxın yaşamışdı. Oğuz qəhrəmanlarının arasında “gedib peyğəmbərin üzünü görən, qayıdıb oğuzlar içərisində ona tərəfdar çıxan” igidlər az deyildi.

Dastanın boylarında Azərbaycan türklərinin öz əski etiqadlarından islama keçməsi prosesi də çox aydın duyulur. Dastanın bəzi boylarında “Ağ qayanın qaplanının erkəyində”, “Ağ sazın aslanında”, “qorxu bil-məz qurd balası erkəyində”, “Ağ sunqur quşunun erkəyində” kökləri olduğunu unutmayan oğuzlara saqqallı mollaın azan çəkməsi “saqqalı uzun tat¹ ərinin banlaması” kimi görünür. Duxa qoca oğlu Dəli Domrul isə “yaxşı igidlərin canını alan” Əzrayılla döyüşə girir.

Lakin zaman keçdikcə oğuzlar “ucalardan uca” və “əbədi hökmlər” olan Allah-taala ilə xəbərləşir, çətinə düşəndə Tanrıya sığınır, ümidlərini “dünyanı yoxdan var edən” Allaha bağlayır, ağır sınaq anlarında Quranı – “Müqəddəs kitabı araya gətirir”, ona əl basıb and içir, “adı gözəl Məhəmməd dini” yolunda döyüşlərə başlayırlar:

¹ “Saqqalı uzun tat əri” İran (Sasani) hökmdarlarının Azərbaycana köçürdüləri – oğuzlar üçün yad olan və islamı qəbul etmiş iranmənşəli əhalinin nümayəndəsinə işarədir.

Ağ lələkli iri oxunu ver mənə,
Atıb sancım istədiyin düşməne.
Ala gözlü üç yüz igidi qoş mənə,
Məhəmməd dini yolunda döyüşüm mən.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarından aydın olur ki, oğuzların güc gəldiyi “qara donlu kafirlər” də islamı qəbul etməyə başlayırlar. Bu faktın dəyəri orasındadır ki, həqiqətən də Peyğəmbərin dövründə və bundan sonra Albaniyanın (Şimali Azərbaycanın) xristian əhalisinin xeyli hissəsi də islamı qəbul etmişdilər.

İslamın qəbulu müxtəlif türk tayfalarının qaynayıb-qarışaraq vahid xalq halında formalaşmasına müsbət təsir göstərdiyi kimi, Azərbaycan torpaqlarının siyasi baxımdan birləşməsində də mühüm rol oynadı. Bu vaxta qədər yadellilərə qarşı türklük-oğuzluq bayrağı altında mübarizə aparan Azərbaycan tayfalarını islam dini daha sıx birləşdirdi. İslamı qəbul etmiş xristian-türk və qeyri-türk tayfaları da bu birliyə qovuşdu. Türk-islam birliyi yarandı. Vahid din dövlətin qüdrətinə də müsbət təsir göstərdi. Oğuz dövlətinin qüdrəti artdı. “Xanlar xanı” Bayandır xanın hüquqları genişləndi. Oğuzlar “padşah”ı “Allahın kölgəsi” sanmağa başladılar. Bu, oğuz türkünün dünyagörüşünə də təsir göstərməyə başladı: “Padşahına ağ olanın işi düz gətirməz”.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarından göründüyü kimi, oğuzların əsrlərin dərinliklərinə dayanan qədim tayfa adətləri, mərasimləri, vahid Azərbaycan xalqının yaranışı prosesində daha da cilalandı, bütün ölkə üçün eyni olan ümumxalq adətlərinə, mərasimlərinə çevrildi.

Qonaqsevərlik bütün oğuz dünyasının başda gələn el adəti idi. Dədə Qorqud söyləmələrində qonaq-qarasız olmaq nəhsliyə, hətta bədbəxtliyə bərabər tutulur: “Qonağı gəlməyən böyük evlər yıxılsa yaxşıdır”. Oğuz ozanları “evin dayağı” olan ən yaxşı “arvad cinsini” tərif edəndə də qonaqpərvərliyi ön plana çəkirdilər. Qonağı gülərlə qarşılayıb yola salan arvad oğuz evi üçün səadət hesab edilirdi. Ozanlar bu cür arvadları Ayışə, Fatimə “cinsinə” daxil edirdilər.

Yurd, Vətən oğuz türkü üçün ən müqəddəs anlayışlar idi. Torpaq oğuzlar üçün hər şey idi. Düşmən üzərində qazanılmış hər qələbədən sonra oğuz igidlərinə torpaq paylanırdı. Oğuzların doğma torpağa, daimi yurd-yuvalarına bağlı olduqları ondan görünür ki, on illərlə qütbətdə qalan oğuz igidləri uzun illərin ayrılığından sonra yenə əvvəlki ocaqlarına qayıdırdılar. Boş qalmış yurd yeri, sahıbsız qalmış Vətən

torpağı oğuzların dünyagörüşündə ən dəhşətli mənzərə idi. Oğuz üçün ən dəhşətli inilti “sahibsiz qalmış yerlərin qurdunun iniltisi”¹ idi.

Vətən sevgisi dar gündə oğuz bəylərinə öz aralarındakı incikliyi də unutdurur, onlar dərhal ümumi düşməyə qarşı birləşirdilər. Dastanın “Bəkil oğlu İmranın boyu” bu baxımdan çox ibrətlidir. İgidliyinə şübhə ilə yanaşdığı üçün Qazan xandan inciyən, “Bayandır xanın hədiyyələrini önünə tökərək küsüb divandan çıxan” Bəkil özünün idarə etdiyi Oğuz torpaqlarına – Gürcüstan sərhədinə dönür. Fikrini dağıtmaq üçün ova çıxır. Bərk yaralanır. Bundan xəbər tutan “qara donlu kəfirlər” Azərbaycan sərhədini pozmağa çalışırlar. Yurd sevgisi Bəkilə umu-küsünü unutdurur, oğlu İmranı yanına çağırır və nəsihət edir:

Qarayallı gözəl Qazlıq atını min.
Yalçın qayalı Ala dağı gecəylə aşır,
Ağ alınlı Bayandır xanın divanına get.
Ədəb-ərkanla Bayandır xana salam ver.
Bəylər bəyi olan Qazanın əlini öp.
“Ağ saqqallı atam xəstədir”, – söylə
“Qazan bəy mütləq mənə yetişsin”, – söylə
“Gəlməsən, yurdumuz talandı”, – söylə, –
“Qız-gəlinimiz əsir getdi özgə elə” (söylə).

Min illər boyunca Vətən torpağının sərhədlərini dönə-dönə pozmuş yağılardan həmişə namərdlik görmüş oğuz ellərinin hər yerində ən çox sevilən el məsəli belə idi: “Qarı düşmənin dost olmaz”.

Oğuzlar el içərisində suçu olanları bağışlayarkən qılınc altından keçirirdilər.

Oğuzların toy-düynləri, kütləvi şənlikləri, bayramları, el mərasimləri də onların qəhrəmanlığını, igidliyini, mərdliyini və başqa adi insani keyfiyyətlərini nümayiş etdirirdi. Nişan qoyub ox atmaq, qılınc oynatmaq, at çapmaq, zorxanalar kütləvi el şənliklərinə çevrilirdi. Qara zurna, nağara, təbil sədaları altında keçirilən bu el şənliklərini ozanlar müşayiət edirdilər.

Yurdun toxunmazlığı uğrunda döyüşlərdə oğuz igidi şəhid düşəndə və ya arxadan vurulan namərd zərbəsi ilə oğuzun “bir igidi

¹ Bütün işləri gətirən, kefi kök – damağı çağ adamlar barədə indi də Azərbaycanın bəzi bölgələrində deyirlər: “Filankəsin qurdu ulayır!”

əksiləndə” qız-gəlin “ağ çıxarıb, qara geyinər”, igidlər “qara geyib göy sarınar”, şəhid düşənin atının quyuğunu kəsərdilər. Oğuz igidləri qəhrəmanın qanını yerdə qoymayacaqlarına and içər və bu zaman papqlarını çıxarıb yerə çırpardılar (və ya düşməndən qisas almamağı, qanı yerdə qoymağı kişiliklərinə kəsir sanardılar!). Düşmən basıldıqdan sonra Oğuzun min illərin dərinliklərindən baş alıb gələn adətləri üzrə yenidən el şənlikləri başlanar, təbillər, nağaralar gumbur-gumbur gurlayar, qızıl tunc borular göyə ucaldılar, atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç kəsilər, yemək-içmək başlanardı. Zəfər şənlikləri ilə toy-düyün üst-üstə düşərdi...

Beləliklə, şifahi xalq ədəbiyyatımızın tacı olan “Kitabi-Dədə Qorqud”, eyni zamanda əvəzolunmaz tarix salnaməmizdir. Tariximizin daim çağlayan büllur bulağıdır. Hər gözü ümumtürk tarixinin bir dövründən, bundan daha qədim Altay qatından, ondan da qədim paleoasiya dövründən süzülüb gələn tükənməz həyat çeşməsidir! Bu çeşmə - “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bir tarixi qaynaq kimi dünya xalqlarının erkən orta əsrlərə aid xalq qəhrəmanlıq eposları içərisində özünəməxsus yer tutur.

VII-IX əsrlərdə el sənətkarlarının - ozanların Oğuz yurdunu - Azərbaycanı oba-oba, oymaq-oymaq gəzib yaydıqları “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları, hər şeydən öncə, onun yayıldığı geniş ərazidə vahid dildə - daha erkən formalaşmış türk dillərindən biri olan Azərbaycan dilində danışan böyük bir xalqın - Azərbaycan xalqının yaşadığını sübut edən möhtəşəm abidədir.

Azərbaycan xalqının erməni-gürcü feodallarına, Bizans imperiyası və slavyanların basqınlarına qarşı “olum, ya ölüm!” mübarizəsinə qalxdığı dövrdə milli mədəniyyətimizin şah əsəri və qardaş türk xalqlarının müştərək abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan türklərinin yaşadığı bütün torpaqlarda - Dəmirqapı Dərbənddən Diyarbəkr ətraflarına və Mardinə, Xəzərdən Qara dəniz sahillərindəki Abxaz elinə və Trabzona qədər geniş ərazidə yayıldı, bütün türk ellərini birləşdirdi və düşmənlərə qarşı ayağa qaldırdı. Azərbaycan xalqı Yurda hücum edən yağılara qarşı duruş gətirə bildi və “qarı düşmən üzərində” qələbəyə yetdi!

Azərbaycan xalqının yağı düşmənləri - “qara donlu kafirlər” sonrakı dövrlərdə ulu tariximizin yadigarları olan yüzlərlə yer adlarını dəyişdirib özlərinə saxta “tarix” yaratsalar da, “Kitabi- Dədə Qorqud”

həqiqətində – türklüyün tərcümeyi – halında yaşayır real tariximiz. Azərbaycan oğuzlarının Dərbənddən Diyarbəkr hüdudlarına, Xəzər dənizindən Qara dənizədək geniş ərazidə yayıldığını təsdiqləyən və dünyaya təsdiqlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları söyləyir bugünkü nəsilərə Cənubi Qafqazın əsl tarixini, o zamanlar hələ saxtakar əli dəyməmiş və təhrif olunmamış tarixini.

Nəhayət, “Kitabi-Dədə Qorqud” türklüyün, o cümlədən Azərbaycan tarixinin öyrənilməmiş dünyasıdır. Bu yazını biz tarixçilərin diqqətini həmin dünyaya cəlb etmək üçün qələmə aldıq. Şübhə etmirik ki, tarix sahəsindəki tədqiqat ocaqlarımız, ayrı-ayrı araşdırıcılarımız gələcəkdə öz axtarışlarını bu istiqamətə yönəltsələr çox həqiqətlərin üstünə işıq salmış olarlar. Bir sözlə, Azərbaycan xalqının yaranışı problemindən tutmuş ərazimiz, sərhədlərimiz, təsərrüfat həyatımız, sənətkarlıq və ticarət əlaqələrimiz, etnoqrafiyamız, xarici aləmlə qarşılıqlı münasibətlər tariximiz barədə daha dolğun, həm də doğru-dürüst təsəvvür yaranar. Xalq kökünə qayıdar, yaratdığı və yaşatdığı tarixə sahib çıxar.

**“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NIN DREZDEN VƏ VATİKAN
ƏLYAZMALARI**

“Dədə Qorqud Kitabı”nın elmi-tənqidi mətninin əsasında duran bu iki əlyazmasının lingvistik-tarixi keyfiyyətləri haqqında oxucuların, hətta bəzi mütəxəssislərin də tam məlumatı yoxdur. Bu mənada həmin nüsxələrin biblioqrafik filoloji müqayisədə qiymətləndirilməsi əhəmiyyətlidir. Birinci nüsxənin əsl Almanyanın Drezden şəhərindəki Kral kitabxanasında saxlanılır, araşdırmalar əsasən həmin nüsxənin fotosurətinə və ya fotosurətdən faksimilyə isnadən aparılır. D. nüsxəsini ilk dəfə H. O Flayşer tapmış və “Catalogus sodicum Manuscriptorum orientalium Bibliothecae Dresdensis, Dresden, 1831, N 86” adlı kataloqda bu əlyazma haqqında belə məlumat vermişdir: “152 vərəqlik türkcə məcmuə; kiçik 40, nəsx yazılı, əski Şərq türkcəsi və ya oğuz şivəsi ilə yazılmış “Kitabi-Dədə Qorqud”dur. İç Oğuz və Daş Oğuz qəbilələrinin Məhəmməd dövründəki macəralarının hekayələridir. Kitabın adı bütün hekayələrdə “Qorqud” adlı birinin böyük rolu olmasından irəli gəlməkdədir. Qorqudun dindar, ağıllı və oğuz qəbilələri arasında böyük etibar sahibi olduğu rəvayət edilir. Həmin məlumatla aşağıdakıları əlavə etmək olar: nüsxənin titul səhifəsində ortada dairəvi möhür, ayaqda (sol küncdə isə düzbucaqlı ştamp vardır (üstündə “Drezden muzeyi, Ea 86 yazılmışdır). Yuxarıda əsərin adı yazılıb: “Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi oğuzan”. Bu adın altında çətinliklə oxunan “Sahib əs-səlam Abdullah bin Fərəc kəndxuda” sözləri (monoqram) görünür. Üst sağ küncdə “tarixi-vəfati-Osman, sənə 993 yazısı”, aşağıda isə sağ küncə doğru “Məhəbbətname ağzında yazılmışdır” qeydi vardır. Dədəqorqudşünaslıqda D. əlyazmasının birinci səhifəsində “Dədə Qorqud adındakı – m ünsürünün “əbcəd sayı ilə rəqəm göstərməsi” və həmin sözlərin əlyazmanın köçürüldüyü hicri tarixi bildirməsi barədə əsassız fikir vardır. “Dədə Qorqud” adı əlyazmanın müxtəlif boylarında 20 dəfə “Dədəm Qorqud” variantında işlənmişdir. Lakin qrafika və imla baxımından “Məhəbbətname aqzında yazılmışdır” sözləri əlyazmadakı mətnə bənzəyir; həmin qeydi katibə məxsus sayaraq, “Məhəbbətname aqzı sözlərini əbcəd hesabı ilə D. əlyazmasının yarandığı tarix kimi

qəbul etmək olar: hicri 664-cü (miladi 1284) il. Bundan əlavə, həmin səhifədə kitabın məzmunu ilə əlaqəsi olmayan yazılar da vardır. Arxa səhifədə iki dəfə yazılmış farsca bir beyt, türkcə və ərəbcə başqa yazılar oxunur. Əsl mətn ikinci vərəqdən başlanır.

Əlyazmanın həcmi 304 səhifədir. Hər səhifədə 13 sətir yerləşdirilib; lakin birinci səhifədə, “bəsmələ” (bismillah-ir-rəhman ir-rəhim və bihi nəstəin) ilə başlandığına görə, 12 sətir var; sonuncu səhifə isə boyların sonluğu olan 8 misralıq şeirlə bitir. Mətnin sonundakı “təmmət” sözünün altında getdikcə daralan və üçbucağı xatırladan naxışlar arasındakı “466” rəqəmi ilkin nüsxənin tarixi kimi qəbul edilə bilər (ornamentvari yazıldığına görə “444” kimi də oxuna bilər). M. Ergin yazır: “Səhifələrin çevrəsi tək cizgi ilə çərçivələnmişdir. Mətnin içində gəlişigözəl qoyulmuş iri nöqtələr vardır. Lakin faksimilədə çərçivə görünür; iri nöqtələri isə “gəlişigözəl qoyulmuş” hesab etmək cətinidir. Çünki bir sıra ifadələri, söz birləşməsi və cümlə hüduqlarını həmin “nöqtə ilə müəyyənləşdirmək mümkündür. Məs.: “Təhsin dedilər. Dədəm Qorqut gəlsin, bu oğlana ad qoysun, biləncə alub babasına varsun, babasından oğlana bəglik istəsün (s.17). Bu kiçik parçadakı nöqtə, vergül və dırnaq işarəsini həmin “iri nöqtələr” əvəz etmişdir.

D. nüsxəsində boyların başlıqları və “soylamış”, “soylama” sözləri daha irihəcmli və qalın hərflərlə yazılaraq nəzərə çarpdırılmışdır. Lakin əsərin mətnində şeir və nəsr parçaları ic-içədir, bir-birindən fərqləndirilməyibdir. D. nüsxəsi giriş və 12 boyu əhatə edir: bəzi boyların başlıqları “Xanım, hey!” sözləri ilə bitir (həmin sözlər də həcmcə böyük hərflərlə yazılmışdır). Boyların düzümü və həcmi aşağıdakı kimidir: giriş (s.2-9). I. Dirsə xan oğlu Buğac xan boyı (s.9-35). II. Salur Qazanın evi yağmalandığı boy (s.35-66). III. Qam Bөрөnin oğlu Bamsı Beyrək boyı (s.66-122). IV. Qazan oğlu Uruz bəgün tutsaq olduğu boy (s.122-154). V. Duxa qoca oğlu Dəlü Domrul boyı (s.154-170). VI. Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyı (s.170-201). VII. Qazılıq qoca oğlu Yegnek boyı (s.201-213). VIII. Basat Dəpəgözi öldürdüğü boy (s.213-235). IX. Bəkil oğlu Əmran boyı (s.235-253). X. Uşun qoca oğlu Səgrək boyı (s.253-271). XI. Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy (s.271-291). XII. İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrək öldüğü boy (s.291-304).

D. nüsxəsi dastanların yazıya alınmış ilk nüsxəsi sayıla bilməz; bunu həm boyların qeyri-məntiqi düzümündən, həm də müxtəlif

tekstoloji faktlardan yəqin etmək olar. Məsələn, XI boyun məzmunundan aydın olur ki, Uruz kiçik yaşlarında ikən atası Qazan xan düşməyə əsir düşmüşdür. Uruz uşaq olduğu üçün babası Bayındır xanı öz atası bilir. Lakin IV boyda Uruz on altı yaşındadır, atası ilə ova çıxır, onun “qılnc çaldığı, baş kəsdiyi yerləri görmək istəyir. 11-ci boyda isə yəqin daha yetkin yaşlarında olan bir igiddir. Çünki Qazan xan ova çıxmaq istərkən deyir: “Üç yüz yigid ilən oğlum Uruz mənüm evüm üstinə tursun”.

Bütövlükdə D. nüsxəsi hərəkəsiz nəsxələ yazılmış abidə kimi səciyyələndir. Lakin dastanların “girişində və ilk boylarda bir sıra söz və ifadələr hərəkələnmişdir. Belə təsəvvür yaranır ki, katib bəzi türk mənşəli sözlərin ya hərəkəli, ya da hərəkəsiz düzgün yazılışını heç olmasa bir dəfə həyata keçirməyə çalışmış, həmin sözlərin təkrar yazılışında isə müxtəlifliyə yol vermiş, daha doğrusu, belə lüğət vahidlərinin qrafik kompleks olmaq etibarilə “tanınacağına, oxuna birəcəyinə əmin olmuşdur. Dil baxımından D. nüsxəsinin əsas məziyyəti və qiyməti, katibinin xidməti də ondadır ki, isnad olunan əlyazma nüsxəsinin dil və imla koloritini əsasən saxlamış, D.-ni onun yazıldığı (köçürüldüyü) dövrün ədəbi dil xüsusiyyətlərinə uyğunlaşdırmamışdır.

Dil və üslub baxımından D. nüsxəsi ədəbi imitasiya, “stilizə” faktlarından və ya ədəbi redaktə təşəbbüslərindən” uzaqdır. Hətta Vatikan katibinin və müasir tədqiqatçıların süni paralelizm xatirinə “atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç (qırdırmışdı)” şəklində işlətdiyi ifadə D.-də hər dəfə “atdan-aygırdan” qoşa sözü ilə başlanır; bunu ancaq şüurlu təkrar saymaq olar.

Şübhəsiz, D. katibi də ara-sıra mexaniki qüsurlara yol vermişdir. Eyni sözün müxtəlif imla variantında başqa, əlyazmada nöqtənin yerində qoyulmamasına, sürətli yazı nəticəsində hecanın, sözün, hətta “Bəkil oğlu Əmrən boyu”nda bütöv cümlənin təkrarən yazıldığına, bəzən də sözün ötürüldüyünə (buraxıldığına) təsadüf edilir. Lakin bunlar “şəffaf” nöqsanlardır, həm də müxtəlif səbəblərlə əlaqədardır. Məsələn, tək cümlənin təkrarən yazılması faktı onu söyləməyə əsas verir ki, bu hal “üzündən köçürmə”də katib yorğunluğunun nəticəsidir (ozanın nitqindən ilk yazıya alınmada belə hal baş verə bilməz). Digər tərəfdən, yüzlərcə sözdə işarələri (əlif, vav, ye) ya tam, ya da qismən yazılmayıb; məsələn, “**uçmaq**” sözü “**vav**”sız yazılmış, “**qımız**”, “**deyildir**”, “**yasdıqda**” sözlərində **a, ı, i, e** saitləri hərflərlə nəzərə

çarpdırılmışdır. Buradan belə nəticə çıxır ki: a) “Kitabi-Dədə Qorqud” yazılı ədəbi mənbəyə çevrildiyi ilkin mərhələdə müxtəlif zamanlarda, bəlkə də müxtəlif ozanların nitqindən qələmə alınmışdır. Boyların qeyri-məntiqi ardıcılığı da bundan irəli gəlmişdir; b) D.-də sözlərin əksərən hərəkəsiz yazılması və bunun katib tərəfindən adi hal kimi qəbul edilməsi belə fikir doğurur ki, əvvəlki əlyazma hərəkəli nəsxlə imiş, lakin köhnəlib aşınma və ya rütubət nəticəsində çox sözləri, həmçinin hərəkələri pozulma həddinə çatıbmış; D. nüsxəsi də həmin əlyazmanı yenidən, amma mümkün qədər təhrif etmədən bərpa etmək, təzələmək məqsədi ilə meydana çıxmışdır. Bu cəhətdən D. nüsxəsinin “Uşun qoca oğlu Səkrək boyu”ndakı bəzi sözlərin yazılışında qrafik çatışmazlıqlara diqqət etdikdə nöqsanların səbəbi aydınlaşır. Məsələn, “Şərükvən” sözündə nun hərfinin yarısı görünmədiyi üçün Şərükvəz oxunur, “tartaydım” sözündə **re** hərfi vav kimi görünür və “tutaydım” oxunur. “Dərəşam” sözündə **re** hərfi dal kimi, “**tuc**” sözündə te hərfi qaf kimi dörünür. Maraqlıdır ki, “xanınız” sözündə “sağır nun”u bildirən kaf sərkeşsiz yazıldığına və “**ze**”nin nöqtəsi qoyulmadığına görə söz “xanlar” oxunmalı olur.

Katibin qrafik psixologiyasını səciyyələndirən əlamətlərdən biri nöqtə ilə bağlıdır: nöqtə ya unudulur, ya da sürətlə yazılarkın başqa hərf üzərində qoyulduğu hiss edilir. Nəticədə, kontekstin məzmunu ilə uyuşmayan sözlər meydana çıxır. Məsələn, “azsan”, “zəxm” sözlərində “zenin” nöqtəsi unudulduğu halda, “qırda” sözündə ehtiyac olmadan **re** üzərinə nöqtə qoyulmuşdur. Belə misalların sayını artırmaq olar.

D. nüsxəsinin əlyazma kitabı kimi ən mühüm cəhətlərindən biri onun mətnində sistem təşkil edən bir imla xüsusiyyəti **ta** və **te**, **sad** və **sin** hərflərindən türk dili fonetikasi baxımından məqsədəuyğun istifadə edilməsidir. Bu xüsusiyyəti nəzərə almadıqda neçə-neçə söz təhrifi yaranır, yaxud söz itkisi baş verir. D. nüsxəsində arxaıqlaşmış “**si-**”, “**sığa-**” və “**sırça**” sözlərinin düzgün fonetik tərkibdə oxunması həmin imla xüsusiyyətini nəzərə almaq sayəsində mümkündür. Öz növbəsində **sin** hərfi ilə başlanan “**sün-**” (müq. et: Ala yılan sünəməz onun ormanı olur), “**sügü**” (süngü), “**süsəgən**”, “**süsil**” (sancıl-), “**süsiş**” (buynuzlaş-), “**sür**” (yoğun **qamış**, bambuq), “**sünic**” (dəlik, dəşik) sözlərinin varlığı da həmin qayda əsasında sübuta yetirilir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”-un ikinci əlyazması Vatikan kitabxanasının türkcə bölümündə saxlanılır (№102). Həmin nüsxədən əlavə, eyni cild

daxilində başqa bir risalə də vardır. “Hekayəti-lətifeyi-ücubə və məhcu-beyi-zərifə” adlı bu risalə cildin 2-58-ci vərəqlərini tutur. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Vatikan nüsxəsi 58-ci və 106-cı vərəqlər arasında yerləşir. V. nüsxəsi bütünlüklə hərəkəli nəsxədir, hər səhifəsində 13 sətir vardır.

V. nüsxəsinin birinci səhifəsində başlıq yerində “Hekayəti-oğuznameyi-Qazan bəg və qeyri” sözləri yazılmışdır. V. nüsxəsi sıx sətirlərlə nəsr şəklində yazılıb; şeir parçaları olan yerlərdə isə misralar arasında cüzi məsafə (boşluq) hiss edilir. Əlyazmanın sonuncu vərəqindən əvvəlki vərəq qopmuşdur; həmin vərəq axırıncı boyun bir hissəsini (D. nüsxəsinin 297-ci səhifəsinin 9-cu sətrindən 303-cü səhifəsinin 5-ci sətrinə qədərki hissəni, əhatə edir.

V. nüsxəsi giriş və 6 boydan ibarətdir. Müqəddimə və boyların həcmi, düzümü aşağıdakı kimidir: giriş (s.2-5). I. Hekayəti-xan oğlu Buğac xan (s.5-20). II. Hekayəti-Bamsı Bəryik Boz atlı (s.20-53). III. Hekayəti Salur Qazanın evi yağmalandığıdır (s.53-68). VI. Hekayəti Qazan bəgin oğlu Uruz xan dutsaq olduğu (s.68-85). V. Hekayəti-Qazılıq qoca oğlu Yegənək bəg (s.85-92). VI. Hekayəti-Taş Oğuz İç Oğuzə asi olup Bəryək vəfatı (s.92-99).

V. nüsxəsi haqqında ilk məlumatı İtaliya alimi Ettore Rossi vermişdir: Ettore Rossi. *Un nuovo manoscritto del “Kitabi Dede Qorqud”*, *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 1950, XXV, s. 34-43. Bundan sonra E. Rossi ətraflı araşdırma – 364 səhifəlik bir kitab nəşr etdirmiş, əlyazmanın faksimilesini də bu kitaba daxil etmişdir (bax: E. Rossi, *IL “Kitabi-Dede Gorgut Citta del Vaticano*, 1952).

V. nüsxəsində əlyazmanın dəqiq tarixi yoxdur. Lakin cildə V.dən əvvəl yer tutan risalənin Seyyid Əhməd bin Həsən Balı tərəfindən hicri 918 (1512-1513)-də yazıldığı göstərilib. V. əlyazmasından sonrakı bir vərəqdə isə Sünüllahın vəfat tarixi (hicri – 956, miladi – 1549-1550) qeyd olunmuşdur. Beləliklə, V. nüsxəsinin XVI əsrin I yarısında yazıldığı qənaətinə gəlmək olur. Paleografik xüsusiyyətlər və yazı dili prinsipləri də eyni qənaəti doğrurur. D. və V. nüsxələrini ancaq fonetika səviyyəsində qarşılaşdırarkən birincinin XVI əsrə qədərki Azərbaycan yazılı abidələrinə, ikincinin Şərqi Anadolu türkcəsində yazılmış abidələrə uyğunluğunu görmək olar. Belə ki, D. nüsxəsində m samiti ilə başlanan bəzi sözlər V.-də b ilə, t ilə başlanan sözlər isə daha çox d ilə işlənir. D.-də sözün birinci hecasında i saitinə qarşı V.-də e saiti işlənir və s.

V. nüsxəsi D. nüsxəsi ilə müqayisədə (hər iki nüsxədə olan 6 boy müqayisə edilərkən) hər cəhətdən naqisdir və elmi-tənqidi mətn üçün etibarsızdır. M. Ergin yazır: “Vatikan nüsxəsi Drezden nüsxəsinə nisbətən çox pis nüsxədir. Hərəkələr çox yanlış bir şəkildə qoyulmuşdur. Xüsusi isimlər belə bir neçə şəkildə yazılmış və hərəkələnmişdir... Vatikan nüsxəsinin katibi əsl nüsxədə anlama bilmədiyi sözləri çox dəfə adlamışdır. Doğrudan da, belədir. Həcmcə natamamlıqdan başqa, V. katibi müvafiq boylarda diqqətsizliyə yol vermiş, bəzi sözləri və bütöv parçaları ixtisar etmiş, ifadə dəyişikliyi etmiş, mətnin əslinə sərbəst münasibət bəsləyərək fərdi yazı üslubuna və ədəbi zövqünə, səriştəsinə uyğun kiçik əlavələr də etmişdir. Bu cəhətdən aşağıdakı faktları göstərmək olar. 1. D. nüsxəsindəki Beyrək, Tondaz, Şüklü Məlik, Bayındır, Ayna Mələk kimi şəxs adları V.-da Baryek (Bəryik, Bəryek), Dondar, Sökili Məlik, Bayındur, Ayna Məlik yazılmışdır. 2. Bütün zəif, üçüncü dərəcəli ədiblər kimi V. katibi də qarşısındakı əlyazma əsərinə “tənqidi” yanaşmış, mətnin üzərində öz zövqünə və məqsədinə uyğun “ədəbi redaktə” işi aparmışdır. Məsələn, məzhəb təəssübkeşliyi göstərərək, dastanların müqəddiməsində (D.-nin 6-cı səhifəsi və 7-ci səhifənin 5 sətiri) peyğəmbər və xəlifələrin, xüsusilə həzrət Əlinin nəvələrinin tərifləri verilən parçanı, həmçinin “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boydan (D.-nin 55-56-cı səhifələrində) “Ağac” rədifli 16 misralıq şeirdən 5 misra saxlayıb, Əlinin qılıncının və atının vəsfini, Musanın əsasının xatırlandığı misranı, eləcə də “Şah Həsən ilə Hüseyn” ifadəsindən “şah” epitetini ixtisar etmişdir. 3. Katib, öz növbəsində, istədiyi zaman kiçik “əlavə” ifadələr işlətməmişdir. Məsələn, Xızır adını “yaşıl tonlu Xızır İlyas” yazmış, I boydakı (Buğac babasını qurtardı, qayıtdı, geri döndi) cümlələrini belə genişləndirmişdir: “Baba ilə oğul bir-birini qucuşup ağlaşdılar, əhvalların bir-biriylə söyləşdilər; andan obalarına qayıtdılar. Xan qızı qarşu gəlup Dirsə xan ilə oğlunu bir arada gördi; Haq taalaya şükür qıldı, qurbanlar eylədi, acılar toyurdu, sədəqələr verdi, oğlunu bağrına basup gözlərin öpdü”. V.-nin katibi “Beyrək boyu”nun sonunda bir “boşluq və natamamlıq” görərək yazır: “Məlikün qızı ilə Bəryek əhd etmişdi, aldı gerü döndü”. Həmin boyun məzmunundan “kafir bəyinin qızı ilə əhd etmək” motivi məlumdur. Lakin D.-də o qızın alınması barədə bir kəlmə də yoxdur.

V. katibinin səriştəsi XVI əsr yazılı ədəbi dil normalarına uyğun olduğu üçün o, dastanların adındakı “boy” sözündən imtina edib,

“hekayət” sözünü işlədir. Lakin dastanların sonluğunda “xanım, hey!” vokativ ifadəsini “Xanım, hey! Bəgüm, hey!” paralelizmi şəklinə salmağı lazım bilir. Axıncı boyu D.-də olmayan bu sözlərlə bitirir: “Bu kitabı yazanı dua ilə ananlara haq subhanəhu və taala rəhmət etsün. Amin, amin deyənlər dizar görsün. Xanum, hey! Bəgüm, hey!”

4. Dil və imla xüsusiyyətləri zəminində V. nüsxəsinin nöqsanları aydın müşahidə edilir. Hər şeydən əvvəl, katib ayrı yazılmalı sözləri və hərfləri tez-tez bitişik yazmışdır: iç dedi – içdedi, anun kibi – anun-kibi və s. Ən başlıcası odur ki, D. nüsxəsindəki bəzi türk mənşəli sözlərin mənası V. katibinə ya məlum deyil, ya təxmini məlumdur. Məsələn, katib “qarğayıpdır, biz daxı qarğarız” ifadəsini “qarıyıpdur, biz də qararuz”, “kövrəlib” sözünü “küvləyib”, “qağırdıq” sözünü “oqidum” kimi yazmışdır.

M. Ergin V. nüsxəsinin isnad etdiyi əlyazmanı müəyyənləşdirmək məsələsinə xüsusi fikir vermiş, haqlı olaraq diqqəti hər iki nüsxədə bəzi sözlərin eyni cür səhv yazılışının təkrar olunduğuna yönəlmişdir. Məsələn, hər iki nüsxədə “soluna” sözü səhvən adi “nun” ilə, “boyuma” sözü yanlış olaraq “boynuma” kimi: “bəglər” sözü “Bekil” şəklində yazılıb. Maraqlıdır ki, “arı sudan abdəst aldı” ifadəsi hər iki nüsxədə natamam (“arı abdəst aldı”) yazılmışdır. Bu tipli yazılış qüsurlarının təkrarlandığını nəzərə alan M. Ergin yazır: “Ən azından, hər iki nüsxənin ortaq bir nüsxəyə dayandığını qəbul etmək gərəkdir. Biz daha irəli gedərkən Vatikan nüsxəsinin Drezden nüsxəsindən alındığının irəli sürülə biləcəyini söyləyəcəyik”. Lakin görkəmli dədəqorqudşünasın ehtimal kimi söylədiyi birinci fikrin həqiqətə daha uyğun olduğunu – yəni hər iki nüsxənin daha öncə yazılmış ortaq bir əlyazma əsasında meydana çıxdığını düşünmək aşağıdakı səbəblərə görə məntiqi sayılmalıdır.

1. Görünür, güman edilən nüsxə mövcud imiş və V. katibinin əlinə keçənə qədər xeyli köhnəlmiş, bəzi vərəqləri düşmüş və bəzi sözləri, ifadələri oxunmaz olmuşdur. Bu səbəbdən də katib bütün boyları köçürməmiş, əlyazmanın bütöv qalmış boylarını köçürmüş, yəqin ki, titul səhifəsi də düşdüynə görə əsəri şərti olaraq “hekayəti-oğuznameyi-Qazan bəg və qeyri” adlandırmışdır.

2. V. katibinin mətnə sərbəst münasibətini doğuran səbəblərdən biri həmin “ilkın nüsxədir. Həmin nüsxənin pozulmuş yerləri (sözlər, ifadələr, hərəkələr) V. katibinin ixtisarlar və əlavələr etməsi, bəzi

sözləri öz sinonimləri ilə əvəz etməsi üçün şərait yaratmışdır. Həmin nüsxədə yanlış yazılmış bir neçə sözün hər iki nüsxədə təkrarlanması D. nüsxəsində katibin mühafizəkar olması (heç bir hərfi, işarəni dəyişmək istəməməsi) ucundan, V. nüsxəsində isə katibin diqqətsizliyi, faktın fərqiə varmaması və ya düzəliş etmək iqtidarında olmaması səbəbindən irəli gəlmişdir.

3. V. nüsxəsinin D.-dən köçürüldüyü ona görə inandırıcı deyil ki, məlum sözlərdən başqa, bu nüsxədə Qazan adından sonra ən çox təkrar olunan və yazıldığı qədər də aydın oxunan Beyrək adı üç cür yazılıb (bu ancaq “ilkin” nüsxədə hərəkələrin pozulması və ya qoyulmaması ilə bağlı ola bilər). Belə bir fakt da düşündürücüdür: “Kitabi-dədə Qorqud”da 14 dəfə adı keçən “Şöklü Məlik” V. nüsxəsində 11 (on bir) dəfə xatırladılmış və bir qayda olaraq “Şökli Məlik” yazılmışdır (burada V. katibinin üç nöqtəni hər dəfə unudub qoymadığını və ya D. katibinin sin hərfi üzərində hər dəfə üç nöqtə artırdığını düşünmək mümkün deyil).

V. nüsxəsi bəzi söz və ifadələrin düzgün oxunuşuna və bərpasına kömək etməklə yanaşı, “Kitabi-Dədə Qorqud”un tarixən bir neçə dəfə yazıya alındığı fikrini qüvvətləndirir və sübut edir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Gökyay O. Ş. Dedem Korkudun kitabı, İstanbul, 1973.
2. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtib edən H. Araslı), Bakı, 1978.
3. Prof. Dr. Muharrem Ergin. Dede Korkut kitabı. I Giriş-metin-faksimile. Ankara, 1989.
4. Cəmişidov Ş. Kitabi-Dədə Qorqud, Bakı, 1977.
5. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimənin müəllifləri F. Zeynalov və S. Əlizadə). Bakı, 1988.

**“DƏDƏ QORQUD KİTABI” DASTANLARINDA
ETNİK-PSIXOLOJİ XÜSUSİYYƏTLƏRİN İNİKASI**

Hər bir xalq və ya etnos özünü düzgün dərk edib qiymətləndirmək və tərəqqiyə nail olmaq üçün yalnız özünün sosial-iqtisadi tarixi keçmişinə deyil, həm də öz psixoloji keçmişinə dərinlən bələd olmalıdır. Yəni etnos və ya xalq kim olduğunu özünü nə zaman və necə dərk etdiyini hansı mənəvi-psixoloji keyfiyyətlərə, adət-ənənələrə stereotip və yönümlərə malik olduğunu, necə tərəqqi etdiyini, tarix boyu nə kimi psixoloji dəyişikliklərə məruz qaldığını da yaxşı bilməlidir. Bu isə xalqın etnik-psixoloji xüsusiyyətlərini tarixi planda araşdırmadan, onu ətraflı öyrənmədən mümkün deyildir. Çünki etnosun təşəkkülü – onun etnik-psixoloji xüsusiyyətlərinin təbəddülatından kənarda götürülə bilməz. Odur ki, xalqın etnik-psixoloji xüsusiyyətlərinin köklərini araşdırmaq üçün həmin xalqın etnogenezinə, xüsusən də etnik-psixoloji tarixinə, orada baş verən etnik proseslərə xüsusi diqqət yetirilməlidir.

Nəzərə almaq lazımdır ki, xalqa məxsus etnik-psixoloji xüsusiyyətlərin məcmuyu, təmərküzləşmiş formaları ilk növbədə həmin xalqın folklor və bədii ədəbiyyat materiallarında “maddiləşir”. Odur ki, xalqın ümumi etnik simasını, etnik xarakterini, digər etnik-psixoloji xüsusiyyətlərini, ilk növbədə özünüdərk etməsinin və özünüqiymətləndirməsinin əsas cəhətlərini araşdırmaq üçün yazılı abidələr, folklor materialları xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Həmin yazılı abidələrin psixoloji təhlili xalqın etnik-psixoloji xüsusiyyətlərinin təşəkkül prosesini izləməyə imkan verir.

Bu cəhətdən xalqımızın qədim tarixə malik olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları çox zəngin məxəzdir. Çünki Azərbaycanda etno-psixoloji duyumun kökləri “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlıdır. Həmin eposda Azərbaycan xalqının əcdadlarına xas olan etnik xarakter əlamətləri, stereotip və yönümlər, davranış tərz, hisslər, adət-ənənələr və s. olduqca canlı şəkildə öz əksini tapmışdır. Deməli, Azərbaycan xalqının etnik-psixoloji xüsusiyyətlərinin təşəkkülünü tədqiq etmək üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları çox böyük tarixi əhə-

miyyəyə malikdir. Dastanların çox görkəmli tədqiqatçılarından olan türkoloq alim Tofiq Hacıyev haqlı olaraq göstərir ki, “Dədə Qorqud” kitabı türk ədəbiyyatının şah əsəridir. Türkü türk edən, bizi biz edən nə varsa – tarixi-sosial, etnik-psixoloji, ədəbi-fəlsəfi, fiziki-mənəvi faktorların hamısı “Dədə Qorqud” kitabında vardır.” Həmin dastanlarda ulu əcdadlarımız olan Oğuz etnosunun ümumiləşmiş psixoloji keyfiyyəti kimi etnik xarakterin təzahürləri ilə bağlı çox maraqlı materiallar öz əksini tapmışdır. Nəzərdən qaçıрмаq olmaz ki, etnik xarakter etnik simanı müəyyən edən mühüm göstəricilərdən biridir. Etnik xarakter dedikdə, ayrıca bir fərddən asılı olmayan ümumiləşmiş psixoloji keyfiyyət, etnosun hər bir üzvünün davranış və rəftarında, münasibətlər sistemində bu və ya digər dərəcədə təcəssüm edən psixi xüsusiyyət başa düşülür. Ona görə də “etnik xarakter” və ya “milli xarakter” “psixisima” anlayışı ilə sinonim kimi işlədilir.

“Dədə Qorqud” dastanlarında da öz əksini tapan etnik xarakter əlamətləri ümumən oğuz etnosunun “psixi siması”nın aynası kimi çıxış edir. Çünki etnik (milli) xarakter hər hansı etnik ümumiliyin ayrı-ayrı nümayəndələrinə nisbətən, sosial qrupda və ya etnik birlikdə daha güclü şəkildə təzahür edir. Yəni etnik xarakter hər bir şəxsiyyət üçün tipik davranış tərzini şərtləndirən, fəaliyyət və ünsiyyətdə təşəkkül və təzahür edən davamlı fərdi xüsusiyyətlərin məcmuyuna çevrilən etnik-psixoloji xassə olur. Buna görə də dastanlarda etnik xarakter daha çox etnik xüsusiyyətləri öz davranış və rəftarında biruzə verən “modal şəxsiyyətlərin” simasında əks etdirilir.

Dastanlarda dərin psixoloji müşahidə, empirik materialların toplanması və adekvat surətdə ümumiləşdirilməsi əsasında nəinki etnosun əxlaqi-etik davranış və rəftarının, etnik stereotiplərinin, eləcə də şəxsiyyətin fərdi-tipoloji xüsusiyyətlərinin etnik çalarlarla təsvirinə də yer verilmişdir. Qadın tiplərinin xarakteristikası ilə əlaqədar fakt bu cəhətdən çox əlamətdardır. İnsanın fərdi-tipoloji xarakteristikasına aid bu faktın dərin psixoloji mənası vardır. Dastanda oxuyuruq: “Arvadlar dörd cürdür: birisi soy soldurandır (nəslə korlayan); birisi toy doldurandır; birisi evin dayağıdır; birisi necə desən bayağıdır”. Dastanda bu tiplərin hər birinin psixoloji xarakteristikası verilir.

Burada şəxsiyyətin tipologiyası xalqa məxsus etnik xüsusiyyətlər zəminində (qonaqpərvərlik, ailə qayğısına qalma və s.) verilir. Eyni

zamanda burada qadın tipləri qrup psixologiyasını, “etalon şəxsiyyəti” aşkarlamaq istiqamətində əks etdirilmişdir. Elə qonağa münasibət qadın üçün də çox əlamətdar keyfiyyət hesab edilir.

Qadının başqa adama, məsələn, qonağa münasibətə görə səciyyələndirilməsi xalqımızın ictimai fikir tarixində psixoloji xarakteristikanın ilk nümunələri kimi qiymətlidir. Bu cəhət öz əksini ilk dəfə dolğun şəkildə məhz “Dədə Qorqud” dastanında tapır.

Oğuzların qonaqpərvərliyinin əsasında mənəvi tələbatlar, müvafiq sosial-psixoloji motivlər, sərvətlər durur. Bu meyllər oğuzların yüksək mənəvi keyfiyyətlərini müvafiq şəkildə üzə çıxarır. Oğuzlar üçün tipik olan bu əlamət – qonaqpərvərlik onların mənəvi simasının güzgülüdür. Sanki həyat düsturuna çevrilmiş bu psixoloji xarakteristikanı Dədə Qorqud belə ifadə edir: “Qonağı gəlməyən böyük evlər yıxılsa yaxşıdır”.

Oğuzların zəngin, rəngarəng, mənəvi-psixoloji xüsusiyyətləri ümumi xarakter əlamətlərində daha parlaq şəkildə təzahür edir. Oğuzlar cəsur, igid, qorxmaz, çalışqan, qarşıya qoyduqları məqsədə çatmaqda inadkar və qətiyyətlidirlər. Oğuzlarda əsl adı bir şəxs doğrularkən deyil, həyatda bir hünər, igidlik göstərdikdən sonra alır. Özü də bu adı ona Dədə Qorqud verir. Dirsə xanın yeniyetmə oğlu bir dəfə meydanda Bayandır xanın çox güclü buğası ilə vuruşub onu yıxır, başını kəsir. Oğuz bəyləri uşağın bu hünərinə “əhsən” deyirlər. Dədə Qorqud oğlanı götürüb atasının yanına aparır. “Sənin oğlun bir buğa öldürmüşdür, qoy adı “Buğac” olsun. Adını mən verdim, yaşını Allah versin” – deyir.

Oğuz ölkəsində əzəli bir qayda vardır: atanın yüksək mənəbinə, mövqeyindən asılı olmayaraq oğul cəmiyyətdə, həyatda yeri, mövqeyi öz igidliyi ilə özü qazanır.

Oğuzların cəmiyyətdə mövqeləri, vəzifələri, hətta hökumət divanında oturduları yerləri də igidlik dərəcələri ilə müəyyənləşir. Məsələn, hələ bir xüsusi igidlik göstərməmiş Uşun Qoca oğlu Əyrək bir gün Qazan bəyin divanına gəlib yuxarı başda əyləşir. Tərsusamış adlı bir oğuz igidi bunu gördükdə deyir: “Ay Uşun Qocanın oğlu. Bu oturan bəylər hər biri oturduğu yeri qılıncı ilə, çörəyi ilə alıbdır. Əyə, sən başımı kəsdin, qanmı tökdün, acmı doyurdun, yalın adamımı geyindirdin?” Bundan sonra Əyrək yürüşə çıxır. Buna görə də oğuzlar adlarında göstərdikləri igidlikləri, qəhrəmanlıqları bildirən

epitetlər daşıyırlar: ... Acığı tutanda qara daşı kül eyləyən Qazan bəyin qardaşı Qaragünə; Dəmirqapı Dərbənddəki dəmir qapını hücumla alan, altmış tutamlıq böyük nizənin ucunda igidləri böyürdən Qiyan Səlcuq oğlu Dəli Dondaz, Amidlə Mərdin qalasını vurub yıxan, Dəmir yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusduran, Qaragünə oğlu Qarabudaq və s.

Oğuz bəyləri üçün fiziki və mənəvi güc, bunların birlikdə təcəssümü olan qəhrəmanlıq xarakterik əlamətdir. Onların fiziki güclərini artıran əslində mənəvi gücləridir. Buğac bir yumruq ilə iri buğanı yıxır. Hiylə ilə atası Dirsə xanı əsir edib aparən qırx nəfərlə vuruşur, onlara qalib gəlib atasını qurtarır. Bəylərbəyi Salur Qazan Oğuz elinin sevimlisi, cəsur və qəhrəmandır. O, dəfələrlə düşmənin üstün qüvvəsinə qarşı vuruşur.

Salur Qazanın çobanı Qaraca Çoban onun özündən heç də geri qalmayan igiddir. Qazan bəyin qoyun sürülərini ələ keçirmək üçün düşmənin böyük bir qüvvəsi hücum etdikdə qaraca Çoban sapandına on iki batmanlıq daş, sonra qoyun, keçi qoyub vuruşur, düşməne qalib gəlir.

Oğuzlarda qadınlar da cəsur və igiddir. Qadınların oğuz etnik-sosial mühiti və psixologiyası ilə şərtlənmiş olan bu xarakter əlaməti etnik birlik daxilində cinslərarası münasibətdə, ünsiyyətdə ön mühüm rol oynayır.

Banuçiçək Beyrək ilə yarışır, onunla at oynadır, ox atır və güləşir. Yalnız Beyrək bu sınaqdan, yarışdan qalib çıxdıqdan sonra Banuçiçək onun məhəbbətinə cavab verir... Oğlunu əsirlikdən qurtarmaq üçün Salur Qazan düşmənlə döyüşə gedir. Ərinin də gəlmədiyini gördükdə Burla xatun bir yerdə qərar tuta bilmir. “Qırx incə belli qız-oğlanla Qara aygırını çəkdirib” minir, “Böyük qılncına” qurşanır, “Başımın tacı Qazan gəlmədi” – deyərə düşüb gedir. Döyüş yerinə başqa oğuz igidləri də yetişir. Qanlı çarpışmalar baş verir, düşmən oğuz igidlərinin təzyiqinə davam gətirə bilmir. “Boyu uzun Burla xatun kafirin qara bayrağını qılıncladı, yerə saldı. Təkur basıldı, qalan düşmənlər qaçdı”.

Oğuzların xarakterində diqqəti çəkən əlamətlərdən biri də qorxmazlıq, ölümdən belə qorxmamaqdır. Düşmənlər namərdliklə Salur Qazanı ələ keçirib bir quyuya salırlar. Onlar Qazanın qarşısında belə bir şərt qoyurlar: qopuz çalıb bizi tərəfləsən, oğuzları isə həcv etsən,

səni azad edərik! Beləliklə, Qazan bəy alternativ qarşısındadır: həyat və ölüm. Birincisi, yəni həyat, yaşamaq şərəfsizliklə, Oğuz ləyaqətini tapdalamaqla əldə olunur. İkincisi – ölüm isə şərəf və ləyaqətin hər şeydən uca tutulduğuna görə verilir. Ölüm qorxusu olsa da şərəf və ləyaqət yolu seçilir. Qazan bəyin davranış və rəftarını motivləşdirən amillər, sərvətlər ümumətlik əhəmiyyət daşıyır, müqəddəs və ucadır, o, elə bunlara müvafiq qərarını verir, ikinci yolu seçir:

Əlinə düşmüş ikən, ey kafir, öldür məni,
Çək qılını kəs başımı, mən ki, qorxan deyiləm!

Dözümlülük, məğrurluq, təvazökarlıq və namusluluq “Dədə Qorqud” dastanları iştirakçılarının səciyyəvi etnik-psixoloji əlamətləridir. Oğuz igidlərindən olan Bəkil ov zamanı ayağını sındırır. O, günlərlə ağrıya dözərək bunu heç kimsəyə demir, hətta arvadından da gizli saxlayır. Burada dözümlüləklə bərabər, bir məğrurluq da vardır.

Salur Qazan evini, var yoxunu çapıb talayan düşmənlə özü heşabləşmək istəyir. Qaraca Çobanın köməyindən istifadə etməyi qururuna sığışdırmır. Buna görə də Çobanı bir ağaca sarıyıb təkbaşına düşmənin üzərinə gedir.

Qanturalı Selcan xatunu almaq üçün meydana üç çox güclü və qorxunc heyvanla – quduz aslan, qara buğa və buğra ilə təkbətək vuruşur, hər üçünə igidliklə qalib gəlir, məqsədinə çatır.

Oğuz igidləri hər bir çətinliyə dözməyə, döyüşdə qalib gəlməyə öyrəşiblər. Bəzən hünərlərindən, qoçaqlıqlarından da danışmağı sevirilər. Ancaq bu, mübaliğəsiz özünüqiymətləndirmədir, gerçək olanı daha adekvat əks etdirməkdir. Əslində isə çox təvazökardırlar. Bu təvazökarlıq isə onların xarakterinin digər əlamətləri ilə qarşılıqlı əlaqədə meydana çıxır. Salur Qazanın bütün həyatı demək olar ki, döyüşlərdə keçib. O, bir çox qələbələr qazanmış, qala və ölkələr ələ keçirmişdir. Salur Qazan əsirlikdə olarkən düşmən qarşısında qopuz çalıb mənsum şəkildə qələbələrindən danışır. Bunu öyünmək məqsədi ilə deyil, düşməne göz dağı vermək üçün söyləyir. “Onda da mən “ərəm, bəyəm deyər öyünmədim! Çox öyünən kişilərdə bir kişilik görmədim!” deyir.

Yüksək əxlaqi sərvətlər hər bir şəraitdə oğuzların fəaliyyət və davranışının motivi kimi çıxış edir. Namus, şərəf oğuzlar üçün müqəddəs mənəvi sərvətdir. Bunlar oğuzların namusluluq kimi sabit

xarakter əlamətində öz xarici ifadəsini tapır. Düşmənlər – Şöklü Məliyin adamları Salur Qazanın var-yoxunu talan edir, qırx incəbelli qızla arvadını və oğlunu əsir aparırlar. Şöklü Məlik Qazan bəyin arvadını – Burla xatunu məclisinə gətirib şərab paylatmaq, bununla da Salur Qazanın və bütün Oğuz elinin ləyaqətini, şərəfini alçaltmaq istəyir. Ancaq “Qazan bəyin xatını hansınızdır? – sualına qırx incəbelli qız bir yerdə “mənəm” – deyər cavab verir. Beləliklə, təhlükənin ilk anından sovuşmaq mümkün olur. Ancaq Şöklü Məliyin qərarı qətidir. Adamlarına əmr edir ki, Qazanın oğlu Uruzun ətindən qara qovurma bişirin, əsir qadınların qabağına qoyun, hər kim yeməse bilin ki, Burla xatun odur. Düşmənin bu amansız, iyrənc fikrindən xəbər tutduqda Burla Xatun dəhşətə gəlir. Oğuzun namuslu, qeyrətli qızı və Ana iki od arasında qalır: ya oğlunun qovurma edilən ətindən yeməli, ya da igid Salur Qazanın və bütün Oğuz elinin namusunu tapdalamalı idi. Burla xatun vəziyyəti oğluna bildirəndə Uruz anasına deyir: “Saqın, xanım ana! Mənim üzərimə gəlməyəsən! Mənim üçün ağlamayasan! Qoy, məni, xanım ana, çəngələ sancsınlar! Qoy ətimdən çəksinlər, qara qovurma edib, qırx bəy qızının önünə aparsınlar. Onlar bir yeyəndə sən iki ye! Kafirlər duymasınlar, səni tanımasınlar”.

Beləliklə, Oğuzun ləyaqəti, namusu qorunur, oğuzların istər kişisinin, istərsə də qadının namus, şərəf yolunda ölümə belə hazır olduqları məlum olur, yəni etnik qrupun davranışının motivində namus, ləyaqət baza sərvəti kimi çıxış edir.

Qorxaqlığa qarşı barışmazlıq oğuzların etnik psixologiyasının ən səciyyəvi xüsusiyyətlərindən olub, onların fəaliyyətlərində, davranışlarında özünəməxsus formada təzahür edir. Döyüşlərin birində Salur Qazanın oğlu Uruz yaralanaraq əsir düşür. Qazanın isə bundan xəbəri olmur. Döyüşdən sonra o, oğlunu tapmadıqda elə bilir ki, qorxub qaçıbdır. Salur Qazan oğlunu çox ağır şəkildə cəzalandırmağı qərara alır. “Bəylər, Allah bizə bir fərsətsiz oğul vermişdir. Gedək onu anasının yanından alaq, qılıncla paralayaq, altı bölük edək, altı yolun ayrıcına ataq. Bir daha kimsə çöllük yerdə yoldaş qoyub qaçmasın”.

Oğuz elində dostluq, yoldaşlıq da uca tutulur. İstər qrupdaxili, istərsə də tayfadaxili münasibət və ünsiyyətdə, adamların bir-birini qavramasında dostluq və yoldaşlığa yüksək ehtiram mühüm rol oynayır.

Oğuzlarda ailə daxilində ata-ana və övlad, ər-arvad münasibətləri səmimiyyət üzərində qurulmuşdur. Ata ailənin bacarıqlı başçısı, böyük qayğıkeşidir. Atanın ailədə nüfuzu şəxsi keyfiyyətlərinə əsaslanır, despotik xarakter daşımır. Ailə üzvləri arasındakı münasibətdə qarşılıqlı səmimiyyət, böyüyə və qadına ehtiram böyük rol oynayır. Ata çalışır ki, oğlu mətin xarakterli bir şəxs kimi yetişsin, layiqli bir varis olsun. “O zamanlar oğul ata sözünü iki eləməzdi. İki eləsəydi, o cür oğulu qəbul etməzdilər”. Dar gündə ata-oğul bir-birinin yardımçısı, həyanı idi. Ümumiyyətlə, oğuzlarda oğul ata-ana yolunda hər cür fədakarlığa hazırdır. İstər ailə və qrupdaxili, istərsə də bütün tayfadaşları şəxsiyyətlər arasındakı münasibətlərdə məhəbbət, vəfa və sədaqət oğuzların xarakterik mənəvi, başqa sözlə etnik-psixoloji xüsusiyyətləri kimi çıxış edir və bu münasibətlərin idarə olunmasında, tənzimlənməsində mühüm rol oynayır. ər-arvad sədaqəti buna parlaq bir misaldır.

Ömürlərinin sonuna qədər ailəsinə sədaqətli, vəfalı olmaq Oğuz elində hər bir qız üçün, qadın üçün həyatı düsturdur.

Duxa Qoca oğlu Səyrək əsirlikdə olan qardaşının dalınca gedərkən yenicə toy edib, gəlin gətirdiyi sevgilisinə deyir ki, mənə bir il, üç il gözlə, əgər gəlməsəm “könlün kimi sevirsə, ona get!” Səyrəyin sevgilisi isə ona belə cavab verir: “İndi mən səni bir il gözlərəm, iki il gözlərəm, iki ilə gəlməsən, üç-dörd il gözlərəm. Altı yolun ayrıcında çadır quraram, gedəndən, gələndən xəbər soruşaram. Xeyir xəbər gətirənə at, don verərəm, qaftanlar geydirərəm. Şər xəbər gətirənin başını kəsərəm”. Mahiyyətə bu yalnız bir fərdə aid şəxsi sədaqət və vəfa deyildir, oğuz qadınlarına xas olan ümumi etnik psixoloji xüsusiyyətdir.

Dədə Qorqud daşanları Oğuz etnik xarakterinin, psixologiyasının müxtəlif çalarlarını, incəliklərini aşkar edən situasiyalar ilə zəngindir. Oğuz xarakteri “Gərdəyə girmək” hadisəsində də özünəməxsus şəkildə təzahür edir. Məsələn, Beyrəyə toy edib Banuçiçəyi gəlin gətirirlər. Ancaq Beyrək Bayburd qalasında dustaq olan otuz doqquz yoldaşını qaytarmayınca gərdəyə girmir.

Qanturalı bütün şərtləri yeri yetirdiyinə görə, Trabzon hakimi qızı Selcan xatunu ona verir. Ancaq qız ata-anasının üzünü görməmiş gərdəyə girməkdən imtina edir.

Nişanlısını toy edib gəlin gətirdikdən sonra Səyrək də gərdəyə girmir. Ona görə ki, qardaşı yad bir ölkəyə gedib, gəlməmişdir. Səyrək

qardaşının dirisini və ya ölüsünü görməyincə gərdəyə girməyəcəyinə and içir. Burada, bir tərəfdən, oğuzlar arasında qohumluq, dostluq və yoldaşlıq münasibətlərində sədaqətin, bağlılıq və fədakarlığın, digər tərəfdən isə evlənməyə, ailə qurmağa, ümumiyyətlə ailəyə necə müqəddəs bir gözlə baxıldığının özünəməxsus, güclü ifadəsi öz əksini tapır. Başqa sözlə, oğuz etnosunda ailəyə münasibət çox böyük sosial məsuliyyət, müqəddəs borc kimi başa düşülür. Əgər digər mənəvi, eləcə də sosial borcun yerinə yetirilməsi ailə səadətinə xələl gətirə bilsə, onda buna yol vermək olmaz. Yəni əvvəlcə zəruri sosial, yaxud mənəvi borcu yerinə yetirmək lazımdır ki, sonra arxayınlıqla “gərdəyə girmək”, yəni ailə səadətinə təmin etmək mümkün olsun.

Oğuz elində istər qrupdaxili, istərsə də qruplararası, eləcə də tayfalararası ünsiyyət və fəaliyyətdə yalançılığa, iftiraya qarşı barışmazlıq, mənfi qiymətləndirmə güclü motiv kimi çıxış edir.

Yalançı oğlu Yalınçıq Banuçiçəyi almaq üçün yalandan onun nişanlısı Beyrəyin “öldü” xəbərini gətirir. Ancaq Yalançı oğlu da yalan danışdığına görə, nəhayət, pis aqibətlə üzləşir, ləyaqətsizlik və alçaqlıq damğası ilə damğalanır. Oğuz ozanı “muradı gözündə qalsın Yalançı oğlu Yalınçıgın” – deyə onu lənətləyir.

Dədə Qorqud dastanlarının iştirakçıları olduqca çevik və hərəkətlidir. Onlar tez-tez basqına məruz qalır, buna dərhal təşkil olunub cavab verir və başqa ölkələrə yürüşlər edirlər. Dastanlardakı hadisələri diqqətlə izlədikdə aydın olur ki, oğuzlar daha çox qaynar təbiətə, coşğun temperamentə malikdirlər, həm də çox həssasdırlar. Hər bir hadisəyə dərhal münasibətlərini ifadə edirlər. Məsələn, Bayandır xanın ziyafətində Dirsə xan qara otaqda oturulduğu üçün çox təsirlənir və bunu özünə təhqir hesab etdiyinə görə küssü gedir. Əsirləşdikdə olarkən Burla xatun düşmənin fikrini oğluna bildirdikdə Uruz anasının tərəddüd etdiyini düşünüb ona bərk qəzəblənir.

Dastan iştirakçıları psixoloji gərginliklər, halətlər sürətlə bir-birini əvəz edir. Salur Qazan Uruzun meydandan qaçdığını düşünüb böyük qəzəb içində onu ağır cəzalandırmaq istəyir, ancaq məsələni öyrəndikdə oğlu üçün kövrəlib ağlayır. Beyrək düşməyə qarşı amansız və “daşürekli”dir, ancaq başqa bir situasiyada, məsələn, ata-anası qarşısında, sevgilisi Banuçiçək ilə münasibətdə olduqca istiqanlı, kövrək qəlbli, həssas bir gənəkdir.

Hər bir xalqın etnik stereotip və yönümləri, adət və ənənələri ictimai-tarixi hadisələrin süzgəcindən keçərək formalaşır. Zaman keçdikcə müəyyən təbəddülata uğrasa da, cılalanaq sabitləşir, nəsildən-nəsilə verilərək həmin etnos üzvlərinin münasibətlər sistemi, əxlaqi normaları və baxışlarında, inam və əqidələrində, davranış və rəftar tərzində öz əksini tapır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un hər bir boyu el-obaya, ata-anaya, qardaş-bacıya ülvə məhəbbətin canlı salnaməsidir”. Buraya ailə şərafəti, namusunu qorumaq, ocağa dərin bağlılıq, ana və qadın ləyaqətinə dərin hörmət, ata ehtiramını saxlamaqla bağlı stereotip və yönümlər də əlavə edilsə, fikir daha bitkin olar. Çünki bu qəbildən olan etnik stereotiplər tərbiyələndirici funksiya daşıyır. Belə ki, tərbiyə sisteminin mühüm ünsürü kimi etnik stereotiplər böyüyən nəslə müəyyən istiqamət verir, onun etnik ənənələr ruhunda tərbiyə olunub yetişməsinə güclü təsir göstərir. Etnik stereotiplərin tərbiyə funksiyası həm də ona görə təsirlidir ki, adamlar onlarla çox erkən yaşdan tanış olurlar.

Təsədüfi deyildir ki, dastanın ilk sətirələrindən ailə tərbiyəsində valideynlərin müsbət nümunəsinə xüsusi diqqət yetirilir:

Qız anadan görməyincə öyüd almaz,
Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz.
Oğul atanın yetirməsi, iki gözünün biridir,
Ağıllı oğul olsa, ocağının gözüdür.

At və qopuz oğuz cəmiyyətində çox mühüm yer tuturdu. Atsız və qopuzsuz oğuz elini təəvvür etmək mümkün deyildir. At və qopuz oğuzların həyatlarının bir parçası idi. Buna görə də at və qopuzla bağlı olaraq oğuzlarda müəyyən etnik stereotiplər formalaşmış, bu stereotiplərdə isə onların tarixi ənənələri, həyatları, sevgiləri, nifrətləri, ideal-ları öz əksini tapmışdır. “Bərk yüyürək Qazlıq ata namərd igid minə bilməz, minincə, minməsə yaxşıdır”. “At yeməyən acı otlar bitincə, bitməsə yaxşıdır”. “At işləməsə, ər öyünməz, hünər atındır”. “At qu-lağı tez eşidər” və s. kimi ifadələr etnik stereotiplərlə doğrulmuşdur.

Xalqın etnik psixoloji xüsusiyyətləri içərisində adət-ənənələrin öz yeri vardır, yəni onlar xalqın psixi simasının mühüm tərkib hissələri kimi etnos üzvlərinin psixologiyasında möhkəmlənərək nəsildən-nəslə keçir. Bu və ya digər xalqa məxsus etnik psixoloji xüsusiyyətlər daha bariz şəkildə, ilk növbədə məhz adət-ənənələrdə əks olunur.

Oğuzların fəaliyyət və davranışlarının idarə olunmasında adət və ənənələr xüsusi rol oynayır, tənzimləyici kimi çıxış edirlər. Bayandır xanın ildə bir dəfə ümumel ziyafətini təşkil etməsi, Salur Qazanın da yenə ildə bir dəfə evini yağmalatması, yəni var-dövlətini xalq arasında bölüşdürməsi oğuzların çox qədim tarixi keçmiş olan ənənələridir. Bu həm onların öz əcdadlarının xatirəsinə ehtiramla yanaşdıqlarını bildirir, həm də tayfadaşları münasibətləri nizamlayır.

Oğuzların evlənmə adət-ənənələri də çox zəngindir. Bir Oğuz igidi evlənərkən ilk növbədə qıza elçi göndərilir. Bu iş ata-ana və müdrik şəxslər başçılıq edir. Ancaq qızın razılığı da olmalıdır. Oğlanın igidliyi ilə bərabər qızın igidliyi də nəzərə alınır. Bamsı Beyrək ilə Banuçiçəyin yarış buna parlaq misal ola bilər. Toy günü oğlan və qız qırmızı qaftan, paltar geyinirlər. Oğlan ox atır və oxunun düşdüyü yerdə yeni evlənənlər üçün çadır – otaq tikirlər. Oğlanın atası yeni evlənən oğlu üçün ayrıca ev, var-dövlət verir. Beləliklə, oğlu ayrıca ev olmaqla atasının himayəsindən çıxıb cəmiyyətin müstəqil, tamhüquqlu üzvünə çevrilir. Buna görə də oğuzlarda yeni ailə qurmağa “evlənmək” demişlər.

“Dədə Qorqud” dastanlarında oğuzların yas ənənələri də özünün əksini tapmışdır. Oğuzlarda matəm əlaməti olaraq ağ çıxarılıb qara geyinir, göy bürünürlər, yaxalarını və üzlərini yırtırlar, kişilər çalmalarını yerə vururlar. Beyrək əsir düşdükdən sonra “Atası böyük çalmasını yerə çırpdı. Dartdı yaxasını yırtıdı... Ağ birçəkli anası ağladı, ağ üzünə acı dırnaq çaldı... Banuçiçək qaralar geydi, ağ kaftanını çıxartdı... Beyrəyin yar-yoldaşları ağ çıxarılıb qara geydilər”. Yaxud, Uruzun yoxa çıxmasına görə hamı ağ çıxarılıb qaralar geyir. Beyrəyin öldüyünü eşitdikdə: “Qırx-əlli igid qara geyib göy sarındı. Qazan bəyin yanına gəlib çalmalarını yerə vurdular”.

“Dədə Qorqud” boylarında oğuzların mənəvi tələbatla bağlı etnik hissləri daha qabarıq və dolğun şəkildə öz əksini tapmışdır. Oğuzlar xeyirxahdır, köməyə ehtiyacı olanlara yardım etməyə can atırlar. “Acı doyurmaq, çıpağı geyindirmək” ifadəsinə dastanlarda tez-tez rast gəlinir.

Oğuzlar istər insanın, istərsə də təbiətin gözəlliyini qiymətləndirməyi bacarırlar. Xüsusilə mənəvi gözəlliyə böyük üstünlük verirlər. Mərdliyi, əliaçıqlığı döndə-döndə mədh edir, öyürlər. Onlarda yalançılığa, qorxaqlığa, böhtana qarşı nifrət böyükdür. Oğuzlarda yüksək əxlaqi

hisslər içərisində vətənpərvərlik və milli qürur xüsusi yer tutur. Onlarda qürur hissi etnik özünüdərkətmə ilə çox sıx qarşılıqlı əlaqədədir.

Oğuzların vətənpərvərlik, yurda, doğma ocağa bağlılıq hissləri güclüdür. Oğuzlar etnik mənsubiyyətini dərk edir, bunu qiymətləndirir və öz ləyaqətlərini çox uca tutur, oğuz olduqları üçün fəxr edirdilər.

Dədə Qorqud dastanlarında geniş sosial-psixoloji təsirə malik olan alqışlara və qarğışlara da rast gəlinir. Ən qədim etiqadlar və mifik təsəvvürlər ilə bağlı olan bu alqış və qarğışlar etnik psixoloji xüsusiyyətləri əks etdirmək baxımından diqqəti cəlb edir, şəxsiyyətlərarası münasibətlərə bu və ya digər dərəcədə təsir göstərir. Yəni insanların bir-birini qavraması və anlaması prosesində alqışlar və qarğışlar identifikasiyasının təsirli vasitəsi kimi özünü göstərir.

Dastanlarda alqışlar, əsasən Dədə Qorqudun dili ilə ifadə olunur. Bunlar isə Bayandır xana yönəlmişdir: “Yerli böyük dağların yıxılmasın! Kölgəlicə uca ağacın kəsilməsin! Coşqun axan gözəl suyun qurumasın! Qanadlarının ucları qırılmasın! Çaparkən ağ-boz atın büdreməsin! Döyüşəndə böyük, iti polad qılıncın gödəlməsin! Vuruşarkən uzun nizən əyilməsin!” və s. Banuçiçək Beyrəyin gəldiyini ata-anasına xəbər verərkən onlar Banuçiçəyə alqış edirlər. Burada da yenə oğuz düşüncə tərz, oğuz həyatı özünəməxsus şəkildə psixoloji əksini tapır: “Qarşındakı uca dağlar yaylağın olsun! Soyuq-soyuq sular bulağın olsun! Qulum-qaravaşım sənə xidmətin olsun! Şaha layiq atlarım sənə miniyin olsun! Qatar-qatar dəvələrim yükləyin olsun!” və s.

Qarğışlar şəxsiyyətlərarası münasibətdə bir növ gərginliyin xarakteristikası kimi çıxış edir. Onlar qarğış edən üçün psixoloji müdafiə, qarğış olunan üçün isə refleksiya və özünüqiymətləndirmə vasitəsidir. Dədə Qorqud dastanlarındakı oğuzlar arasındakı qarğışlar həm kişi, həm də qadın üçün səciyyəvi haldır. Qarğışlar bir neçə yerdə Dədə Qorqudun dili ilə ifadə olunur.

Dastanlarda qadınların dili ilə ifadə olunan qarğışlara da rast gəlinir. Dədə Qorqud oğuzları üçün ananın oğula zərər yetirənlərə qarğış etməsi daha səciyyəvidir. Anası Qazılıq dağında Buğacı ağır yaralı halda tapdıqda Qazılıq dağına qarğış edir. Salur Qazanın arvadı oğlunun ovdan gəlmədiyini gördükdə göz yaşı içində ərinə qarğışa tutur. Həmin alqış və qarğışlar da etnosun mənəvi-psixoloji aləmini anlamağa yaxından kömək edir. Axı, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında ulu əcdadlarımız olan oğuz-türk ailəsinin sevgi və məhəbbət

hissləri üzərində qurulmasına, dərin ata-ana və övlad məhəbbətinə, qadın şərəf və ləyaqətinə çox böyük ehtiram göstərilməsinə aid parlaq nümunələr öz əksini tapmışdır. Burada insan münasibətlərində ən bəşəri hisslər tərənnüm edilmişdir. Vətənə məhəbbət ana sevgisi ilə bərabər tutulur. Hər ikisinin yolunda canını fəda etməyi oğuz igidi özü üçün ən böyük şərəf hesab edir. Çünki, Vətən kimi, Ana da müqəddəs idi. Ona görə də oğuzlarda – ulu əcdadlarımızda “Ana haqqı Tanrı haqqı”na bərabər tutulur. Bu cəhət oğuzlara məxsus etnik hisslərin əsas obyektlərini müəyyənləşdirməklə yanaşı, onların dərinliyini və təsirliliyini, ümumetnik səciyyə daşmasını aydın surətdə sübut edir. Dastanlarda ana məhəbbəti, anaya dərin ehtiram yüksək dərəcədə əyani və parlaq misallarla əks etdirilmişdir. Bu cəhətdən, “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunu xatırlamaq yerinə düşər. Bütün varidatının düşmənlər tərəfindən talan edilib aparılan Salur Qazan düşmənlə qarşılaşarkən hər şeydən – “Qızıl Tağlı uca evlərindən”, “Qiyətli xəzinəsindən, bol gümüşündən, hətta, qırx igidlə birlikdə oğlu Uruzdan” və “qırx incə belli qızla Burla xatundan” da “keçir”, amma anasından keçmir və düşməne deyir:

“Qoca anamı gətirmisən, ay kafir, anamı ver mənə,
Savaşmadan, vuruşmadan qayıdıb geri, dönüm gedim.”

Burada belə bir dərin kontrastlıq – yəni övladdan, öz qadınından, bütün var-dövlətdən yalnız ananın xilas edilməsi xatirinə keçilməsi, irəlidə qeyd etdiyimiz kimi, “Ana haqqı Tanrı haqqı”na bərabər tutulması, yəni ananın da yaradan olması ilə bağlıdır. Ona görə də ana haqqı hər şeydən uca tutulur.

Dastanlarda öz əksini tapmış etnik psixoloji xüsusiyyətlərin təhlilindən aydın olur ki, əvvəla, oğuzlarda namus və qeyrət inteqral mənəvi-psixoloji keyfiyyət kimi formalaşmış və həmin keyfiyyətlərin motivlər sistemi daha geniş və təsirlidir. Burada Vətənin, el-obanın, ümumən öz etnosunun namus və qeyrətini çəkmək, onların şərəf və ləyaqətini gözləmək, onu qorumağa hazır olmaq əsas yer tutur, yəni namuslu və qeyrətli olmağın daxili motivləri çox geniş və rəngarəngdir, ümumxalq mənafeyini hər şeydən üstün tutmaq, onu qanı və canı bahasına da olsa qorumağa hazır olmaq həmin motivlər sisteminə əsas yer tutur.

İkincisi, dastanlarda etnosa xas olan igidlik, qorxmazlıq, döyüş ruhu dolğun surətdə əks etdirilmişdir. Həm də belə bir ruh bütün etnos üzvlərinin – həm qızının, həm də kişinin şəxsi atributudur. Təsadüfi deyil ki, oğuzlar əsil adı bir şəxs doğularkən deyil, həyatda bir hünər, igidlik göstərdikdən sonra alır.

Üçüncüsü, dastanlarda öz əksini tapmış ən vacib etnik xüsusiyyətlərdən biri də müqəddəs Ana şərəf və ləyaqətini, həm də onun rəmzi olan müqəddəs Vətən torpağının şərəf və ləyaqətini qorumaqla bağlıdır. Ana şərəfi və Vətən şərəfi ulu əcdadlarımız üçün dünyada hər şeydən – vardan, dövlətdən, taxt və tacdan, hətta övlad və ailədən də əziz tutulur. Həmin şərəfin qorunması naminə can əsirgəməmək mümkün sayılır, lakin həmin övlad canı sadəcə olaraq qurban verilmir, məhz o şərəfi qorumaq yolunda qurban getməlidir.

Dördüncüsü, dastanlarda ulu əcdadlarımızda ailənin möhkəmliyi, ailə üzvləri arasında qarşılıqlı hörmət və ehtiramın olması vacib etnik xüsusiyyət kimi əks etdirilmişdir. Belə bir münasibət yalnız valideyn – övlad arasında deyil, həm də övladların bir-birinə olan münasibəti, eləcə də onların öz valideynlərinə böyük ehtiramında özünü aydın surətdə göstərir. Belə bir münasibət öz mənşəyini valideynlərin bir-birinə olan səmimi münasibətindən alır. “Ana haqqı Tanrı haqqı” kimi qəbul edilir, yəni o, toxunulmaz bir şəxsiyyət kimi qiymətləndirilir.

Beşinci, dastanlarda mühüm etnik xüsusiyyətlərdən biri də dostluq və sədaqətlik ruhunun əcdadlarımızda çox yüksək səviyyədə olması və onun əziz tutulmasıdır. Oğuz elində igid, mərd dost namərd qohumdan üstün tutulur. Bununla bərabər, etnosda daxildən törəyən bəlaya, şəh qüvvələrinə qarşı mübarizlik də əks etdirilir.

Dastanlarda etnik – psixoloji xüsusiyyətlərin təhlilindən aydın olur ki, etnosun, xalqın taleyində qorxulu cəhət onun mənəvi çöküntüsü, yəni mənəviyyatca çürüməsidir. Belə bir çöküntü, çürüntü xüsusən o zaman baş verir ki, xalq öz mənəvi kökündən, rişələrindən ayrılmış olsun, yəni ağac kökündən quruduqda onu sağlam saxlamaq mümkün olmadığı kimi, xalq da öz mənəvi-psixoloji kökündən, müsbət etnik-psixoloji xüsusiyyətlərindən ayrı düşərsə onu da bir bütöv orqanizm kimi, müqtədir xalq kimi qoruyub saxlamaq mümkün deyildir. Ona görə də bizim hər birimiz Dədə Qorqudun dərin hikmətli ibrət dərslərini yaxşı mənimsəməli, əməlimizdə ona düzgün riayət etməli və gələcək nəsilləri həmin ruhda tərbiyə etməliyik. Belə bir əməli addım

atmasaq “Kitabi-Dədə Qorqud” ruhundan, yəni öz ulu əcdadlarımızın qeyrətindən, xeyirxah əməlindən, mübarizliyindən, qoçaqlıq və qəhrəmanlığından, mərdlik və dönməzliyindən, namus və ləyaqətini şəərəflə qorumasından, Vətən və ailə sevgisindən uzaqlaşmış olarıq, etnik və milli ruhumuzu itirmiş olarıq.

Məşhur alman filosofu Hegel öz xalqının bir mühüm etnik psixoloji xüsusiyyətini belə ifadə edirdi: “Mənim xalqım arxivariusdur” (və ya arxivarius xalqdır). Arxiv öz taxçalarında tarixi hadisələri və faktları hifz edir, qoruyub saxlayaraq gələcək nəsillərə verir”. Yəni alman xalqı ilk növbədə öz tarixini yaxşı bilməklə seçilir. Bəs bunun etnik-psixoloji mənası nədir?

Əvvəla, öz tarixini yaxşı bilən, ona dərinlən bələd olan xalq özünü yaxşı dərk edir, özünü, öz mövqeyini düzgün qiymətləndirir. İkincisi, belə xalq öz tarixinə yaxşı bələd olduqda onun ibrət dərslərini də yaxşı mənimsəyir, ilk növbədə öz tarixində cəlbədicə nə varsa, onu hifz edib saxlamağa və inkişaf etdirməyə cəhd edir. Deməli, öz xalqının tarixinə dərinlən bələdlik onun üçün süzgəc rolunu oynayır: yaxşılıarı seçib götürmək, pislərdən isə uzaqlaşmaq! Bu isə tarixin əsl ibrət dərsləridir. Görək xalqımız da “Kitabi-Dədə Qorqud”un dərin hikmətli ibrət dərslərini yaxşı mənimsəsin və ondan nəinki bu günkü, hətta gələcək nəsillər də yaxşı bəhrələnsin.

ƏDƏBİYYAT:

1. Bayramov Ə.S. Etnik psixologiya məsələləri. Bakı, 1996.
2. Bayramov Ə.S. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında etnik-psixoloji xüsusiyyətlərin inikası. Bakı, 2000.
3. Bayramov Ə.S. Etnik psixologiya. Bakı, 2001.
4. Бромлей Ю.Б. Очерки теории этноса. Москва, 1983.
5. Вундт В. Психология народов. Москва, 2002.
6. Qeybullayev Q. Azərbaycanlıların etnik tarixinə dair. Bakı, “Elm”, 1994.
7. Стефаненко Т. Этнопсихология. Москва, 1999.
8. Хотинец В.Ю. Этническое самосознание. Санкт-Петербург, 2000.

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” NDA DÖVLƏT VƏ HÜQUQ HAQQINDA İDEYALAR

“Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq eposu qədim və erkən feodalizm dövrü Azərbaycanında ictimai ukladın, dövlət quruluşunun və qaydalarının dərk edilməsinin tükənməz mənbəyi, böyük tarixi abidəsidir. Bədii planda mifik və real-tarixi dastanlardan ibarət olan epos Azərbaycan dövlətçiliyinin təşəkkülünün sosial-iqtisadi prosesləri haqqında bitkin təsəvvür yaradır. Ondakı siyasi ideyalar əxlaqi və sair təsəvvürlərlə, dini ehkamlarla qaynayıb qarışmışdır. Şərqi xalq yaradıcılığı irsində (Manasda, Alpamışda, Mahabharatda), habelə Qədim Şərqi bir sıra hüquqi abidələrində (Hammurapi Qanunlarında, Avestada və başqalarında) olduğu kimi, “Dədə Qorqud”da da siyasi ideyalar hələ miflərdən ayrılmamışdı. Bununla belə, xatırladılan abidələrin hər biri kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” da Azərbaycanın o zamanı ictimai-siyasi həyatının kifayət qədər tam mənzərəsini yaradır.

Epos oğuzların dövrünü doğruluqları gündən qocalanadək, məişət həyatından doğma torpağın istiqlaliyyəti uğrunda mübarizəyədək ictimai həyatın bütün sahələrinə sirayət edən “igidlər əsri”¹ kimi təsvir edir. Bu, hərbi şöhrət, qüdrət və qələbələr əsridir. Bu barədə qəhrəmanların doğulması, qocaman və gənc igidlərin – nəinki fiziki cəhətdən, həm də ruhən güclü olan, ümumi mənafehlərin və ilk növbədə öz torpaqlarının, onun bütövlüyünün və azadlığının, öz qələbəsinin azadlığının və müstəqilliyinin rəmzi kimi hökmdarın şərəfinin, öz əcdadlarının adət və qaydalarının müdafiəsi keşiyində duran insanların haqqında dastanlar söyləyən xalq müdriki və hər şeyi qabaqcadan gören Dədə Qorqudun söyləmələri şəhadət verir. Məhz doğma müstəqilliyi və azadlığı naminə igidlər və onların qəhrəmanlıq işləri doğrulur.

Oğuzların qəhrəmanlığına həsr olunmuş eposun özündə, adamların dövləti-hüquqi həyatı haqqında əlavə məlumatları ehtiva etməsi təbiiidir. 12 dastandan ibarət olan epos göslərimiz qarşısında tarixi keçmişin bütün qəbilədaxili və qəbilələrarası çoxşaxəli münasibətlə-

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т.1, М.,1960, с.71.

rin mənzərəsi canlanır ki, bu da tədqiqatlarda “Kitabi-Dədə Qorqud”-un əsrlər ərzində xalq yaradıcılığının məhsulu olması¹ haqqında deyilən fikri təsdiq edir.

Qəbilə-tayfa əlaqələri hələ kifayət qədər güclü idi. İctimai uklad isə qəbilə quruluşunun dağılması, dövlətin labüd atributu olan hakimiyyətlə bircə onun yaranması və nəhayət, feodal dövlətinin formalaşmasının erkən mərhələsi haqqında şəhadət verir. Eposa görə mərkəzi hakimiyyətdən uzaqda – yadelli kafir qəbilələri ilə sərhəddə yaşayan Oğuz qəbilələri özlərinə məxsus həyat tərzini keçirirdilər və xanlar-xanı Bayandur xanın şəxsinə ali dövlət hakimiyyətinə tabe idilər.

Qəbilələrarası və qəbilədaxili münasibətlər qarşılıqlı yardım prinsipi və Bayandur xanın ali hakimiyyətinə tabelik əsasında qurulmuşdu. Qarşılıqlı kömək və yardım münasibətləri boylarda qabarıq tərənnüm edilir. Buna Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu parlaq misal ola bilər (III). Əbülqazinin fərziyyəsinə görə, boyun əsasında peçeneqlərin oğuz qəbilələrinə yürüşləri ilə bağlı tarixi fakt durur.²

Eposa görə, Salur Qazanın ailəsinin azad edilməsi və sərvətinin kafir Şöklü Məliyin əlindən alınaraq geri qaytarılması üçün kafirlərlə döyüşlərdə qəhrəmanlıqları dastanlarda ətraflı təsvir edilən və adları çəkilən çöl və iç oğuz igidləri Salur Qazanın köməyinə gəlir. Ailələrin, qəbilə üzvlərinin azadlığı uğrunda ümumi mənafeələrə naminə sıx birləşmiş oğuz bəyləri düşməni məğlub edirlər.

Analoji epizod digər dastanlarda da verilir. Buna Qazılıq Qoca oğlu Yeynəyin dastanı parlaq misal ola bilər. Qazılıq Qocanın əsirlikdən azad edilməsi üçün Bayandır xan iyirmi dörd nəfər “görməli bəyə” Qazılıq Qocanın oğlu Yeynəyə birləşmək əmrini verir (VII). Belə və buna bənzər epizodlarda məna məzmununun müstəsna vacibliyini qeyd etmək lazımdır. Onlar oğuz bəylərinin hər birinin nəinki qəhrəmanlığının, həm də onların torpağına, şərəf və ləyaqətinə qəsd edən ümumi düşmən qarşısında sıx birliyini nümayiş etdirir.

O dövrün ictimai ukladının xarakteristikası üçün ictimai iyerarxiyanın nəzərdən keçirilməsi və hər bir təbəqənin bu pilləkəndəki vəziyyətinin müəyyən edilməsi müstəsna dərəcədə mühüm əhəmiyyətə malikdir.

¹ Бах: Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974, с.528-529.

² Жирмунский В.М. Göstərilən əsəri, s.567-568, 570.

Eposdan göründüyü kimi, xanlar-xanı Bayandur xan qəbilə ittifaqına başçılıq edir. Eposda başında qəhrəman bəylərin durduğu müxtəlif qəbilələr, İç və Çöl oğuzlar haqqında danışılır.

Tarixi materiallar türk qəbilələrinin qədimdə “sol” və “sağ” qanadlara bölünməsi haqqında şəhadət verir. “Sol” qanada XIV-XV əsrlərdə Kiçik Asiyada hökmran mövqe tutan Bayandur qəbiləsi başçılıq etmişdir. “Sağ” qanadın başında “qayı” qəbiləsindən olan bəylər durmuşdur¹. Güman etmək olar ki, “sol” və “sağ” qanada bölgü oğuzların İç və Çöl Oğuz bölgüsünə uyğun olmuşdur ki, bu da öz növbəsində Üç-ok və Boz-ok qəbilələrə bölgüyə uyğun idi. Belə məntiqi nəticə eposun materiallarının müqayisəsindən də irəli gəlir.

O cümlədən, məntiq göstərir ki, İç və Çöl oğuzlar müvafiq olaraq Üç-ox və Boz-ox qəbilələridir. Belə ki, Çöl oğuzların İç oğuzlar əleyhinə üsyanı və Beyrəyin öldürülməsi boyunda (XII) göstərilir: “Üç ox, boz ox yığnaq olsa, Qazan evin yağmalardadı. Qazan geri evin yağmalatdı. Amma Daş oğuz belə bulunmadı. Hamı İç oğuz yağmaladı”². Daha sonra, İç oğuzla Çöl oğuz arasında döyüşü təsvir edən hissədə qeyd edilir: “Onlar (Aruz və Daş oğuz bəyləri – M.M.) da qoşun toplaмаğı əmr etdi, ... barağızdan Qazana qarşı gəldilər. Üç ox, Boz ox qarşılaşdılar”³. Epos belə faktı qeyd edir ki, Bayandur xan İç və Çöl oğuzları birləşdirə bilmişdi. Bu zaman belə təsəvvür edilir ki, Bayandur xan həmin qəbilələri öz ətrafında süzərən hüququ əsasında birləşdirmişdi. Eposun materiallarının təhlili qəbilələr arasında vassal münasibətlərinin olması haqqında nəticə çıxarmağa əsas verir, çünki qəbilələrarası münasibətlər süzərənlik – vassallıq prinsipi üzrə qurulmuşdu.

Bayandur xanın yalnız bir neçə boyda xatırlanmasına və başqaları ilə müqayisədə siyasi səhnədə nadir hallarda göründüyünə baxmayaraq, onun şəxsiyyəti sanki ilahiləşdirilir. Lakin eposda belə bir ideya ısrarla vurğulanır ki, oğuzların hökmdarı, süzərən, 24 oğuz qəbiləsinin hamısını öz ətrafında birləşdirən məhz odur – Bayandur xandır. Məhz o, – Bayandur xan oğuzların qüdrətini, onların birliyini və doğma torpağın bütövlüyünü təcəssüm etdirir. O, feodal iyerarxiyasının başında duraraq, ölkə işlərini gözəgörməz əli ilə idarə edir. Bayandurun-

¹ Бах: Гордлевский В.Л. Göstərilən əsəri, s.77-78.

² Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1978, s.153.

³ Yenə orada, s.158.

süzərenin hakimiyyəti haqqında eposun ona verdiyi “xanlar-xanı” (I), “qalan igidlərin dayağı, yoxsulların ümidi, Türküstanın dirəyi, tulu quşunun yavrusu, qəbilənin və tayfanın aslanı, qara kütlənin pələngi, xoşbəxt xan” (VII) titulları şəhadət verir.

Bundan başqa, xatırladaq ki, epos 24 oğuz qəbiləsinə, 24 nəfər “tanınmış bəyə” əmr etmək hüququna məhz Bayandur xanın malik olması haqqında şəhadət verir. Bayandur xanın iştirakçı, fəaliyyətdə olan şəxs olub-olmamasından asılı olmayaraq, eposda monrax-süzərenin hakimiyyət nüfuzunun gücü həmişə qeyd edilir.

Eposda bəylərin – başda ictimai pilləkəndə Bayandur xana tabe mövqə tutan Salur Qazan olmaqla müxtəlif qəbilə başçılarının sosial təbəqəsi haqqında onların bütün xidmətlərinin təsviri ilə çox ətraflı danışılır.

Salur Qazan eposda ən başcıl bəy – bəylərbəyi, pəhləvanların başçısı kimi çıxış edir. İctimai iyerarxiyada Bayandur xan ondan yüksəkdə durur; lakin onun hüquqi statusu Bayandur xanın statusundan bir qədər, başında durduğu qalan bəylərin vəziyyətindən isə əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Salur Qazanın bütün başqa göstəriciləri ilə yanaşı, onun yüksək mövqeyi haqqında onun malik olduğu “xan Qazan” (II), “Bayandur xanın bəylərbəyi” (IX) kimi eyni epitetlər şəhadət verir. Bayandur xan kimi onu da “qalan igidlərin dayağı”, “Tulu quşunun yavrusu”, “yoxsulların ümidi” kimi şərəfləndirirlər. O, Bayandur xana bənzər ən yaxşı və ən şərəfli oğuz igididir. Bununla belə, məhz Qazan xanın tutduğu pillə ilə qalan bütün bəylər kimi onun da ali hakimiyyətə – monarx-süzərenin hakimiyyətinə tabeliyini sübut edir. Səkrəyin öz qardaşına dediyi sözlər son dərəcə səciyyəvidir:

“Qaranqu dün içində yol azsam umum Allah; qaba ələm götürən xanımız Bayındır xan; qırış günü təpər alpımız Salur Qazan”¹ (X).

Eposda vassal münasibətlərinin atributları bütün aşkarlığı ilə təsvir edilmişdir. Bəylər drujinaçılar deyildilər. Onların hər biri qəbilə rəhbəri, öz qəbiləsinin müstəqil hökmdarı idi. Lakin bütün bunlarla belə, onlar xanlar-xanı Bayandur xanın və ya Salur Qazanın iradəsinə tabe idilər. Boyda tabeliyin zahiri formaları haqqında da danışılır: xan qarşısında dizi üstə çökmə (II boyda), yaxşı xidmətə, qəhrəmanlığa, düşmənlər-kafirilər üzərində qələbəyə görə süzerəndən mükafat almaq və i.ə.

¹ Yenə orada, s.141

Məlum olduğu kimi, süzeren-vassal münasibətlərində hər iki tərəfin üzərinə hüquq və vəzifələr düşürdü. Bununla əlaqədar olaraq epos ancaq monarx-süzerenin öz vassallarına kömək göstərməyə, onların evini və ailəsini müdafiə etməyə dair hüquq və vəzifələri haqqında məlumatla kifayətlənmir. Epos onun vəzifələrinə öz bəylərinə sərvətlər (kürklər, mahud, geyim) bağışlamasını da aid edir. “İç oğuz daş oğuz asi olub Böyrək öldüyü boyu bəyan edir” boyu süzerenin öz evini bəylərə “yağmalanmağa” verməsi vəzifəsini əks etdirir. Belə və buna bənzər faktlar demək olar ki, bütün boylarda təsvir edilir. Öz növbəsində bəylər də Bayandur xan qarşısında vəzifələr daşıyırlar. Belə ki, süzerenin ilk çağırışı ilə onlar öz dəstəsi ilə gəlməlidir. Yuxarıda Yeynəyə, onun atası Qazılıq Qocanın əsirlikdən azad edilməsi üçün ona kömək edilməsilə əlaqədar Bayandur xanın iyirmi dörd nəfər oğuz bəyinə ömr verməsinə dair belə bir fakt qeyd edildi (“Bayandur xan buyurdu: – İyirmi dörd sancaq, bəyi gəlsin. – dedi”)¹

Hesab etmək olar ki, İç və Çöl oğuzlar məhz vassal vəzifələrinə görə Qazan xanın evini yağlamış kafirlərlə müharibədə Salur Qazanın köməyinə gəldilər (II), Salur Qazanın ətrafında birləşmiş İç oğuzlar isə üsyan etmiş oğuzlara qalib gəldilər (XII).

Süzeren-vassal münasibətləri “Bəkil oğlu Əmran haqqında” boyda yaxşı göstərilmişdir. Burada Bəkilin sərhəddə keşik çəkmək, Bayandur xanın onu yaxşı at, qaftan, vafir xərciliklə təmin etmək vəzifəsindən danışılır.² Çöl oğuzların Qazan xana qarşı satqınlığı vadar etmək istədiyi Beyrəyin sözləri daha diqqətəlayiqdir: “Qazana mən asi olmazam. Mən Qazanın nemətin çox yemişəm. Qaraqoçda qazılıq atına çox minmişəm, yaxşı qaftanlarını çox geymişəm. Mən Qazandan dönməzəm...”³

Boylardan göründüyü kimi, bəylərin vəzifəsinə, əsirlər də daxil olmaqla ələ keçirilmiş qənimətlərin beşdə biri miqdarında öz süzerininə bəxşiş vermək aid edilirdi. Baybura oğlu Bamsı Böyrək⁴, Bəkil oğlu Əmran⁵, Qazılıq Qoca oğlu Yeynəy⁶ haqqında boylarda həmin vəzifələr barəsində birbaşa danışılır: “Quşun ala qatını, qumaşın arısı-

¹ Kitabı-Dədə Qorqud s. 110

² Yənə orada, s.125-126

³ Yənə orada, s.155-156

⁴ Yənə orada, s.4

⁵ Yənə orada, s.125

⁶ Yənə orada, s.109

nı, qızın göyçəyini, doqquzlama cırğab-çuxa Bayandır xana pəncək çıxardılar”¹. Qeyd etmək maraqlıdır ki, boylarda ələ keçirilmiş qənimətlərdən Qazan xana pay ayrılması barədə danışılmaz və Qazan xan tərəfindən Bayandur xana bəxşis verilməsi heç yerdə göstərilmir.

Eposda bəzən xalq da xatırladılır. Görünür burada təsərrüfatla, sənətkarlıqla məşğul olan qalan camaat nəzərdə tutulur.

Eposda sadə adamın – xalq içərisindən çıxmış insanın – çoban–igidin obrazı yaradılmışdır (II). O, öz qəhrəmanlığı ilə igid bəylərdən geri qalmır. Çoban kafirlərin altıyüzlük qoşununa qalib gələn, öz ağası Qazan xana sədaqətli olan cəngavər kimi xarakterizə olunur. Sədaqətli xidmətinə görə mükafat olaraq, Qazan xan onu baş mehtər etmişdir.

O dövrün ictimai quruluşunun başa düşülməsi üçün son dərəcə mühüm məqam eposda kölələr, kölə qadınlar haqqında dəfələrlə xatırladılmasıdır (II, III, IV). Burada köləlik Avropa ölkələrinə xas olan klassik xarakterdə olmamışdır. O, bütün Şərqdə olduğu kimi, ev köləliyi formasında idi. Onlar ev işlərini yerinə yetirir və öz ağalarına xidmət edirdilər.

“Salur Qazanın evinin yağmalanması” və “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olması” haqqında boyar azadlığa buraxılmış kölələr barəsində son dərəcə mühüm məlumatları ehtiva edir. Hər iki boyda (II, IV) Qazan xan altun taxtında əyləşib “qırx baş qul, qırx qırnaq kəniz), oğlu Uruzun başına azad elədi”². Burada bir daha bütün aşkarlığı ilə əvvələn, köləliyin oğuzlara ev köləliyindən ibarət olduğunun, ikincisi, ağanın kölə üzərində mülkiyyət hüququnun, onun öz mülkiyyəti üzərində sərəncam verməsi hüququnun olduğunun şahidi oluruq.

O da aydındır ki, eposda köləliyin ancaq yeganə mənbəyi müharibələr, basqınlar (əsir götürmə) haqqında danışılır. III və VII boylarda bəylərin ələ keçirdiyi qənimətlər içərisində “göyçək qızlar”ın adı da çəkilir. Boylar digər mənbələr haqqında susur.

“Dədə Qorqud” eposunda dövlət quruluşu məsələləri hökmdarlar, onların səlahiyyətləri, fəaliyyət göstərən orqanlar, onların hüquqi statusu məsələsi ilə əlaqədardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, siyasi hakimiyyət məsələləri öz konkretliyi və ətraflı təsviri ilə yerinə nəzərə cərpacaq dərəcədə qəbilələrəra-

¹ Yenə orada, s.114

² Yenə orada, s.44, 86

sı münasibətlər, ailə, nikah münasibətləri, qadının ailədə vəziyyəti və əlbəttə ki, igidlərin hərbi işləri məsələlərinə verir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Bayandur xanın ali hakimiyyətə malik olmaq ideyasını bütün boylar təcəssüm etdirir, onun ruhu ictimai həyatın bütün sahələrində – məişətdə, ailədə, ictimai həyat tərzində, qəhrəmanlıqlarla və i.a. mövcuddur. Epos sanki xanlar-xanı hakimiyyətinin, əsas fəaliyyətə olan şəxsin Salur Qazanın olmasına baxmayaraq, ona danışiqsız tabelik atmosferini yaradır. Tədqiqatlarda oğuzların patriarxı, böyük müdrik, tərbiyəçi, yüksək nüfuza malik olan, insanların, qəbilələrin taleyini həll edən Dədə Qorqudun özünün rolu haqqında sabit fikirlə mübahisə etmək çətindir. Lakin axı, onun özü də oğuzlara və onların başçısı xanlar-xanına xidmət edir. Bundan başqa, təsvir edildiyi kimi, hakimiyyətin əyilməzliyini, monarx şəxsiyyətinin toxunulmazlığını təbliğ edir, məhz o, Bayandur xanın ətrafında ilahi iradənin icraçısı kimi müqəddəslik haləsi yaradır.

Yuxarıda göstərilənlərə əsasən “ali hakimiyyətin hələ nominal olması”¹ və Bayandur xanın “passiv epik monarx”² olması haqqında nöqtəyi-nəzər inandırıcı deyildir. Fikrimizcə, hökmdarın hakimiyyəti kifayət qədər real idi və hətta, qəbilə-tayfa münasibətlərinin hökmranlıq etdiyi halda belə hökmdarla hakimiyyət altında olanlar arasındakı hakimiyyət münasibətlərinə əsaslanırdı. Eposda ancaq Bayandur xan ali hakimiyyətin daşıyıcısı kimi və qəbilə ittifaqının başçısı, o zamankı dövlət tipinin rəhbəri qismində təqdim edilmişdir. Burada ancaq Bayandur xana “padşah” titulu verilir,³ o, “ağ alınlı çar” adlandırılır. Qazan xan heç yerdə belə titulla adlandırılmır ki, bu da feodal ierarxiyasında Salur Qazanın Bayandur xandan aşağı pillədə durduğu barəsində şəhadət verir. Tədqiqatçılar Əbülqaziyə istinadən Qazan xanın nüfuzunun əyilməzliyini haqlı qeyd edərək bu halı onunla izah edirlər ki, Qazanın tərifləndiyi boylar “oğuz qəbilələrinin Salurun nəslindən olan xanların hakimiyyəti altında olduğu dövrdə” qoşulmuşdur.⁴

Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, dastanda Bayandur və Qazan, biri qəbilə ittifaqının başçısı, digəri isə bəylərbəyi, pəhləvanların başçısı kimi eyni tərənnüm edilir.

¹ Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976, с.145

² Жирмунский В.М. Göstərilən əsəri, s.564.

³ Kitabı-Dədə Qorqud, s.127.

⁴ Короглы Х. Göstərilən əsəri, s.110.

Lakin epos hakimiyyət başçısının xarakteristikası üçün az əhəmiyyət kəsb etməyən digər faktlar haqqında da şəhadət verir. Şübhə doğurmur ki, padşahın şəxsiyyəti ilahiləşdirilirdi. O, padşahlıq taxtına Allah tərəfindən çıxarıldığına görə ancaq adətə, adət hüququna deyil, həm də mənəvi haqqına görə hamıdan yüksəkdə durur. Bu barədə Bəkilin öz arvadına incikliyi və oğuzlar əleyhinə qiyam qaldırmaq qərarına gəlməsi haqqında danışdığı boyda daha aydın şəhadət verilir. Ərini danlayan arvad ona belə nəsihət verir: “Padşahlar tanrının kölgəsidir. Padşahına asi olanın işi rast gəlməz”.¹

Daha sonra: “öz padşahına – Allahın kölgəsinə qarşı qiyam qaldıranı Allah cəzalandırır” ifadəsilə səsləşmirmi?

Eposa görə, çarın və hər bir hökmdarın öz qəbiləsi daxilində hakimiyyəti irsi idi. Bu barədə I, III, IV, VI və başqa boylarda şəhadət verilir, “taxt-tac” ın varisə keçməsi haqqında danışılır.

Epos Bayandur xanın hakimiyyətinin irsi olması haqqında hər hansı düzünə göstərişi özündə ehtiva etmir. Lakin belə hal nəzərə çarpır (IV, VI).

Maraqlıdır ki, öz taxt-tacı üçün Qazan xan da narahatlıq keçirir, oğlunu, onun taxt-tacına sahib ola bilməyəcəyinə görə danlayır, çünki o, qəhrəmanlıq göstərməmiş, “oğuzların mükafatını almamışdır” (IV). Hakimiyyətin irsi xarakteri haqqında fikri VI boyda daha parlaq şəkildə təsdiq edilir, belə ki, Qanlı Qoca deyir: “Yarənlər, atam öldü, mən qaldım, yerin-yurdun tutdum. Yarınki gün mən öləm, oğlum qala”.²

Tarixi məlumatlar əsasında belə bir fikir söyləmək olar ki, taxt-tac varisliyi haqqında məsələ divanda həll edilirdi. Mənbələrin məlumat verdiyi kimi, varis haqqında məsələnin həlli üçün qurultay – oğuz qəbilələri nümayəndələrindən ibarət şura çağırılırdı. Səlcuqilər dövründə qurultay xanın elan edilməsindən ibarət olan ümumqəbilə yığıncağı funksiyasını qoruyub saxlayırdı.³ Bu qayda Vətən tarixinin sonrakı dövrlərində də qorunub saxlanılmışdır. Bu, eposla da təsdiq edilir. IV boyda dolayısı ilə göstərilir ki, taxt-tac haqqında məsələni bəylərin yığıncağı həll edir. Qazan 16 yaşlı və şöhrətə nail olmamış oğluna deyir: “...Sən qalcaq taxt-tacım sənə verməyələr...”⁴

¹ Kitabı-Dədə Qorqud, s.127.

² Yenə orada, s.95.

³ Гордлевский В.А. Göstərilən əsəri s.88.

⁴ Kitabı-Dədə Qorqud, s.73

Epos digər dövlət vəzifələri haqqında çox cüzi məlumat verir. Demək olar ki, ancaq bir boyda vəzir vəzifəsi barəsində xatırladılır. Bu vəzifənin adına Qazılıq Qoca oğlu Yeynəyin boyunda təsadüf olunur: “...Qazılıq Qoca derlərdi bir kişi var idi, Bayandır xanın vəziri idi...”¹. Demək olar ki, bu vəzir vəzifəsinin xatırlandığı yeganə boydur.

Bayandır xan və Qazan xan yanında məşvərətçi orqanının funksiyasını divanlar yerinə yetirirdi. Divanlar tarixən, bir qayda olaraq, hökmdarların yanında toplanırdı. Məsələlərin müzakirəsi qərarın qəbulu ilə başa çatırdı. Hesab olunur ki, son sözü demək hökmdarlara məxsus idi.

Eposda Bayandır xanın divanı haqqında tez-tez xatırladılır. Lakin Salur Qazan da öz divanını çağıra bilərdi (IV, XII).

Divanda hər bir bəyə müəyyən yer ayrılırdı.

Güman etmək olar ki, bu yeri tutmaq üçün var-dövlətlə yanaşı, döyüş şöhrəti, cəsurluq və hünər zəruri olmuşdur. Buna X boyda işarə edilir. Adəti pozan Əkrəyi məzəmmət edən bəylər ona deyirlər: “Bu oturan bəylər hər biri oturduğu yeri qılıcıyla, ətməyilə alıbdır. Mərə sən başımı kəsdin? Qanımı tökdün? Acımı doyurdun? Yalincıqımı donatdın?”².

Şübhə yoxdur ki, Qazan xan Bayandır xanla bir sırada olmasa da, ondan sonra birinci yeri tutmuşdur. Bu barədə X boyda da şəhadət verilir. Boyda deyilir ki, Əkrək “bəyləri basıb Qazan önündə oturardı. Kimsəyə iltifat eləməzdi”³. Aydınır ki, Bayandırın divanında Qazan oğlu Uruz öz atası kimi hörmətli yeri tuturdu: “Sağ yanında Qazan oğlu Uruz (bəy) durmuşdu”⁴. Hesab etmək olar ki, bəylər divanda çadır ətrafındakı analoji yeri tuturdular. Beyrək Qazan xan tərəfindən qurulmuş toy çadırını aşağıdakı kimi təsvir edir: “Adın gördək qoymuşsan. Sağda oturan sağ bəylər, Solda oturan sol bəylər. Eşikdəki inaqqlar, Dibdə oturan xas bəylər”⁵.

Müəyyən edilən etiketin pozulması bağışlanmaz və bəzən ciddi nəticələnməsi elə həmin boydan aydın görünür. Bayandırın divanına gələn Əkrək qaydalarla hesablaşmadan, öz istəyilə bəylərə iltifat gös-tərməyərək, Qazandan qabaqda yer tutduğuna görə bəylər tərəfindən təhqir olunmuş, onun şərəf və ləyaqəti alçaldılmışdır.

¹ Kitabı-Dədə Qorqud s.109

² Yənə orada, s.134

³ Yənə orada, s.134

⁴ Yənə orada, s.45

⁵ Yənə orada, s.65

Eposda divanın səlahiyyəti barədə düzünə göstəriş yoxdur. Lakin boyların bəzi məlumatlarına görə hesab etmək olar ki, divan gündəlik həyatda yaranan bütün mühüm məsələlərin həlli üçün toplanırdı. Belə hesab etmək olar ki, ən mühüm işlər – yürüşlər edilməsi, gənclərə göstərdikləri igidliklər müqabilində ad verilməsi, onlara sərvət, torpaq və “taxt-tac” verilməsi haqqında məsələlər, mübahisələr (III), məsləhətlər almaq (X) və digər məsələlər məhz divanda həll edilirdi.

Erkən feodal münasibətlərinin formalaşdığı dövrdə tarixən ədalət mühakiməsini hökmdarlar özləri həyata keçirirdilər. Hesab etmək olar ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” da oğuzların hökmdarı Bayandur xan ancaq ali hakimiyyətin başçısı kimi deyil, həm də ədalət mühakiməsinin aparıcısı kimi təqdim edilir (III).

Bununla belə, eposun iki boyunda (III və VII) ədalət mühakiməsi-ni həyata keçirən uryadnik kimi vəzifəli şəxslər də xatırladılır: “... çağırılan dad verəndə yol çavuşlu”.¹

Epos dəstələr, igidlər, Bayandurun və Qazanın qoşunu haqqında zəngin məlumatlara malikdir ki, bu da yarımhərbi qəbilə quruluşu dövründəki hökmranlıq, habelə erkən feodalizm dövrü üçün son dərəcə səciyyəvidir. Hər bir qəbilə başçısı öz dəstəsinə malik idi. Boylarda Bayandur xanın və Qazan xanın qoşununun olduğu göstərilir². Əgər süzeren-vassal münasibətlərinin hökmranlığı haqqında fikirlə razılaşmaq olarsa, qəbilədaxili və dövlətlərarası münasibətlərin bir çox məsələlərinin həlli üçün dəstələrin böyük əhəmiyyəti izahedici ola bilər. Bəylər məhz öz dəstələrinin başında Salur Qazanın, Yeynəyin, Əmranın və başqalarının köməyinə gəlirlər. Onlar öz dəstələri ilə qonşu qəbilələrə yürüşlər edirlər, əsirlikdə olan Qazanı və onun oğlu Uruzu, Beyrəyin dəstəsini azadlığa çıxarırlar. Göründüyü kimi, dəstələr bəylərin – qəbilə başçılarının sərəncamında idi. Eposda məlumat verilir ki, ələ keçirilmiş hər bir qənimətdən Bayandur xana pay ayrıldıqdan sonra, qalanları igidlər arasında bölüşdürülürdü (VII).³ Epos dəstələrin müharibələrdən və yürüşlərdən dinc

¹ Yenə orada. s. 65, 110 (V.V.Bartoldun kitabındakı tərcümədə həmin cümlə ədalət mühakiməsinin uryadnik tərəfindən həyata keçirilməsi kimi verilmişdir. (Bax: Дедэ Коркут, Баку, 1950, s.61, 106, пер. В.В.Бартольда).

² Yenə orada, s.34, 113

³ Yenə orada, s.114

dövrərdə nə ilə məşğul olmaları haqqında suala cavab vermir. Dəstələrin digər işlərdən azad olub-olmamaları və ya dinc dövrdə onların əkinçilik, yaxud sənətlə məşğul olmaları, müharibə vaxtı isə silahlanmaları barədə məlumat verilmir. Eposda, ümumiyyətlə, kəndli-əkinçilər, sənətkarlar haqqında düzünə göstərişlər yoxdur.

Epos dəstələrin müxtəlif – 300, 600 saydan ibarət olması haqqında məlumat verir. Müxtəlif növ silahların adını çəkir: “altmış tutam göndər”, “əyri başlı çövkan”, “ala qollu sapand”, “qara polad üzlü qılnc”, “suyəlkəli qayın oxlar”¹ və s.

Eposdan göründüyü kimi, qoşuna və ya dəstələrə muzdlular da cəlb edilmişdir. V11 boyda qalanı ələ keçirə bilməmiş Yeynək tərbiyəçisi Əmənə yuxuda iradla deyir: “Beş axçalı ülfəçilər yoldaş etdin: onunçün ol qələyi (sən) almadın”.² Onların kimlərdən ibarət olduğu və necə toplandığı naməlum qalır. Epos bu barədə susur.

Oğuzlar və onların qonşuları arasındakı münasibətlər tez-tez müharibələr aparmaqla, qonşuların hücumlarının qarşısını almaqla xarakterizə olunur. Sərhədyanı ölkələrin daimi basqın etməsi və oğuzların öz ocağı uğrunda apardıqları qanlı döyüşlər haqqında ideya eposda qızıl xətlə keçir. Belə təəssürat yaranır ki, “Dədə Qorqud” məhz bu döyüşlər vasitəsilə oğuz bəylərinin qəhrəmanlığını, onların vətənpərvərliyini və birliyini, İç və Çöl oğuzların birliyinin səbəblərindən birinin qonşular tərəfindən hücum təhlükəsinin olduğunu göstərməyə səy edir.

Eposda kafirlərin ən qəddarı qismində şah Şöklü Məlik verilmişdir, belə ki, oğuzlara edilən hücumların başında məhz o durur. Bəyburd (Ərzurumdan şimali-qərbdə), Ahalçih qalasından olan düşmənlərin də adları çəkilir.

Oğuzların düşmənlərinin obrazları mənfi cəhətlərlə verilmişdir. Çünki onlar oğuzları güclü müqavimət göstərməyə məcbur edən müharibə törədənlərdir. Düşmənin qəddarlığı və təcavüzkarlığı II, IV, IX, XI və digər boylarda kifayət qədər parlaq göstərilir. Belə işğalçılıq müharibələri və kafirlərin amansızlığı, onların təcavüzkarlığı fonunda oğuzlar sülhsevər, humanist göstərilirlər. Eposda qeyd edilir ki, Qazan və digər bəylər onlardan aman diləyənləri öldürümlər.

¹ Kitabı-Dədə Qorqud, s. 43.

² Yenə orada, s.112.

Epos oğuz cəmiyyətinin dinc dövrünü də təsvir edir. Göründüyü kimi, oğuzlar idman oyunları ilə məşğul olurlar. Artıq Dirsə xan oğlu Buğac haqqındakı 1 boyda Dirsə xanın oğlunun nəhəng buga ilə mübarizəsi təsvir edilir. Mənbələrin göstərdiyi kimi, ən geniş yayılmış və sevimli məşğuliyyətlərdən biri şahin ovu olmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” da Qazan xanın və digər bəylərin ov etməsi demək olar ki, bütün boylarda göstərilmişdir.

Lakin oğuzların- sadə adamların əsas məşğuliyyəti, xüsusilə də onların köçəri həyat tərzini keçirdikləri vaxtlarda maldarlıq olmuşdur. Nəğmələrdə yaylaqlar, yəni yay otlaqları, qışlaqlar tez-tez xatırlanır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzlar tərəfindən qonşu ölkələrə yürüşlər edilməsini də istisna etmir. Bu yürüşlər eposda qoçaqlıq, cəsuruluq rəmzi kimi verilmişdir. Belə ki, Yeynək haqqında boyda (VII) Qazılıq Qoca yürüş etmək üçün Bayandur xandan rüsxət istəyir. Qazanın icazəsi ilə Uşun Qoca oğlu Səgrək yürüş edir (X). Lakin bu yürüşlər uğursuzluqla nəticələnir, onların əsir düşməsilə başa çatır. Bu, yürüşlərin və qonşular əleyhinə soyğunçu müharibələrin pislənməsinin göstəricisi deyilmi? Bu, rəmzi dinc mehriban qonşuluq münasibətlərinə çağırış idi. Maraqlıdır ki, təkur qızlarına evlənmək (VI) və ya Bəkili Gürcüstana getmək hədəsi vasitəsilə (IX) belə münasibətlər yaradılmasına eposda təsadüf olunur.

Beləliklə, işğalçılıq müharibələrinin səbəbkarı kimi amansızlıqları boylarda təsvir edilən qonşular – “kafirilər” göstərilmişdir. İki epizod istisna olmaqla, bütün boylarda oğuzlar öz müstəqilliklərini və azadlıqlarını qoruyaraq müdafiəedici müharibələr aparır. Eposda sülhsevər, mehriban qonşuluq münasibətləri ideyaları xüsusi olaraq irəli sürülür.

Oğuzların dövründə ictimai həyat, adamların həyat tərzini müxtəlif sosial normalarla tənzim edilirdi. Bunlar adətlərdən, ənənələrdən, etik və dini normalardan ibarət idi. Eposda hüquq normalarının olmasına dair göstəriş yoxdur. Məntiqi cəhətdən və tarixi materiallara uyğun olaraq ictimai münasibətlərin xanların müxtəlif sərəncamlarına, divanları qərarları ilə tənzim edilməsi qənaətinə gəlmək olar. Eposun daha sonrakı dövrə aid olan boyları islamın qəbulu haqqında şəhadət verir. Ona görə də müsəlman hüquq normalarının tətbiq edilməsi istisna olunmur.

Yuxarıda göstərilənləri kimi, tədqiqatlarda “Kitabi-Dədə Qorqud” un bir neçə əsrlər ərzində yazıldığı barəsində fikir hamılıqla qəbul

edilmişdir. Ona görə də müxtəlif dövrlərin, deməli, həm də hakimiyyətin müxtəlif formaları və sosial normaların müxtəlif növləri öz əksini tapmışdır. Qəbilə quruluşunun hökmranlığı dövründə ictimai münasibətlər əsasən adət normaları ilə tənzim edilmiş, sonralar isə əxlaq normaları formalaşmış, dini normalar fəaliyyətə başlamışdır. Daha sonralar, hüquqi normalar meydana gəlmişdir.

Güman etmək olar ki, nəzərdən keçirilən dövrdə şəriət normaları hələ üstünlük təşkil etmirdi. Hələ qəbilə adət və ənənələri qorunub saxlanılırdı və qüvvədə idi.

Tədqiqatçılar təsadüfi qeyd etmirlər ki, müsəlmanlığı qəbul edən oğuzlar köhnə uklada möhkəm bağlanmışdılar. Köçəri ənənələrin qüvvəsi ictimai həyatın bütün sahələrində qorunub saxlanmışdı.

O, hökmdarların – oğuzların adət hüququnu – “Oğuznamə”ni yaxşı bilən Səlcuqilərin məənəviyyatının sadəliyində, ikili adların, yəni yeni müsəlman və köhnə qəbilə adlarının və ya tayfa mənsəbiyyəti və totemlərlə əlaqədar olan ləqəblərin saxlanmasında, nikah bağlanması, dəfn mərasimləri zamanı islamaqədərki adətlər və ayinlərə əməl edilməsində, qadın azadlığının saxlanmasında, onların döyüşlərdə iştirak etməsində, ərinin yerinə və ya onun adından dövlətin hökmdarı vəzifələrini yerinə yetirməsində, taxta çıxarma ayininə əməl edilməsində (tərixçilər yazır ki, Səlcuqilərdə sultanın varisi haqqında bu məsələ oğuz qəbilələlərinin nümayəndələrindən olan qurultayda həll edilirdi; oğuz bəyləri elan edilən sultanın qarşısında üç dəfə təzim edir, sonra isə bal və kumis gətirərdilər. Onlar sultanı qolları üstündə qaldırır və taxta oturdardılar, üstünə dirhəmləri və dinarları səpərdilər)¹ təzahür edirdi.

Lakin “Oğuznamə”də Yasaya, qanunlara da toxunulur. Tuman xan oğlu Təkən Bils Ər Biçkən Qayn Yavküy xan barəsində danışan və onu qaçaq, ləyaqətli və son dərəcə namuslu insan kimi səciyyələndirən “Oğuznamə” göstərir ki, o, digər ölkələrin idarəçiliyində Yasa qanunlarına əməl etmişdir.²

“Oğuznamə” başqa bir epizodda Toksurmuş oğlu Toğrul bəyin Məlkikşah üzərində qələbəsi haqqında danışır; Toğrul bu sözləri deyir: “Padşah olmaq istəyən kəs, xeyirxah qanunları və adətləri yaratmalıdır...”³

¹ Вах: Гордлевский В.А. Gösterilən əsəri, s.83-88.

² Фазлаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме. Пер. Р.М.Шукроровой. Баку,1987, с.78

³ Yənə orada, s.93

Sanki, müsəlman hüquq normaları öz yerini ictimai münasibətlərin tənzimləyicisinə “həvəssiz” verən adət hüququnu çox ləng sıxışdırırdı.

Eposda əsasən adət hüququ hallandırılır. Tədqiqatçılar mənbələrə istinad edərək qeyd edirlər ki, köçəri xalq – türk-oğuzlar köçəri məişəti – “türə” (“yollar və qanunlar”) adət hüququ ənənələrini qoruyub saxlamışdır¹.

Göründüyü kimi, adət hüququ öz tənzimi ilə hakimiyyətin həyata keçirilməsi, divanların fəaliyyəti qaydasından başlayaraq məişət və ailə münasibətlərinə qədər ictimai həyatın bütün sahələrini əhatə etmişdir.

Mənbələr məlumat verir ki, adət hüququ “türə” oğuz qəbilələrinin başçısı Oğuz xan tərəfindən ilahiləşdirilmiş və xüsusən də XII əsrdə Böyük Səlcuk sultanı Səncərin dövründə ona oğuzlar tərəfindən ciddi əməl etmişdir².

Yuxarıda Səgrəklə əlaqədar misalda (X) qeyd etdik ki, adət hüququnun göstərilən normasının pozulması onu pozanın təhqir edilməsinə və ləyaqətinin alçaldılmasına gətirib çıxara bilərdi.

Adət hüquq normaları bəy rütbəsinin verilməsi məsələlərini də tənzim edirdi. Boylarda gəncə, onun ilk qəhrəmanlığından sonra ad verilməsi barədə danışılır. Ənənəyə görə oğula ad verilməsi ona əm-lək və bəylik ayrılması ilə müşayiət olunurdu. Artıq birinci boyda bəylər Dirsə xan oğlu Buğaca ad verilməsi ilə əlaqədar Qorquda müraciət edir: “Dədəm Qorqud gəlsin, bu oğlana ad qoysun. Biləncə alıb babasına varsın. Babasından oğlana bəylik istəsin, taxt alıb versin...”³. Bu mərasim başqa boylarda da təkrar edilir.

Eposda adət hüquq normaları onda xeyli yer tutan ailə münasibətlərində xüsusilə parlaq şəkildə təzahür edir.

Görünür ki, bu monoqam ailə olmuşdur. Epos çoxarvadlılıq faktını qeyd etmir, möhkəm ailə telləri, möhkəm ailə dayaqları, ər-arvad, valideynlərlə uşaqlar arasında qarşılıqlı hörmət, məhəbbət və ehtiram münasibətləri haqqında ideya bütün eposdan qızıl xətlə keçir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” da xüsusilə də qəbilə-tayfa təşkilatı dövründə ailənin ictimai həyatın özəyi, nəslin davamı kimi, uşaqlara və xüsusən də oğullara olan ehtiyac kimi çıxış etməsi şübhə doğurmur.

¹ Гордлевский В.А. Göstərilən əsəri, s. 80.

² Гордлевский В.А. Göstərilən əsəri, s. 82.

³ Kitabi-Dədə Qorqud, s.22.

Birinci boyda bəylər üçün toy qurmuş Bayandur xanın buyruğu ilə oğlu olanı ağ çadıra, qızı olanı qırmızı çadıra, oğlu-qızı olmayanı isə qara çadıra göndərirlər. Bununla da uşağı olmayan Dirsə xan ağır təhqirə məruz qalmışdır.

Eposa görə, adət hüquq normaları ilə yetkinlik yaşı 15 yaş müəyyən edilmişdir. Gənclərin hərbi qəhrəmanlıqlar göstərməsi, bu qəhrəmanlıqlara uyğun olaraq ona ad verilməsi, əmlak ayrılması və bəylik verilməsi də bu yaşda baş verirdi. Bu məlumatlara eposun bir çox boylarında, o cümlədən I, III boyda təsadüf etmək olar.

Artıq birinci boyda Dirsə xanın oğlu Buğac 15 yaşına çatması ilə bəylik qazanır. O, məhz həmin yaşda buğanı bir yumruqla öldürür. Beyrək barəsində yazılır ki, onun on beş yaşı tamam olanda “o, gözəl, yaxşı bir igid idi, çalqara quş ərđəmli idi”. O, bu yaşda tacirləri soyğunçu kafirlərdən xilas etmişdi. Məhz bu yaşda o, bir yumruqla kəli öldürür.

Hesab etmək olar ki, 15 yaş həm də nikah yaşı idi. Yaxşı pəhləvan, cəsur igid olan Səkrəyə toy edirlər (X).

Yetkinlik yaşı kimi on beş yaş həddi barəsində Qazan xan oğlu Uruzun əsir düşməsi haqqındakı boyda da danışılır. Burada ata şikayətlənir ki, 16 yaşa çatmış Uruz hələ heç bir qəhrəmanlıq göstərməmişdir.

Maraqlıdır ki, 15 yaş yetkinlik yaşa çatma yaş həddi kimi qədim hüquq abidəsi Avestada da göstərilir. Oğlan və qızlar məhz bu yaş həddinə çatmaqla zərdüştiliyn daşıyıcısı olur, konfirmasiya keçirdilər. Bu zaman yetkinlik yaşa çatmanın rəmzi kimi konfirmasiyanı keçənlərin qurşağı kəmərlə (“kusti”), bağlanırdı. Həmin andan zərdüştcü fəaliyyət qabiliyyəti əldə edir, nikaha daxil ola bilir, ailə, əmlak münasibətlərinin iştirakçısı ola bilirdi. Məlumdur ki, müəyyən formulanın ifadə edilməsilə müşayət olunan bu ayin İranda, Hindistanda zərdüştiliyn ardıcılıqları arasında indi də mövcuddur.

Bundan başqa, Vendidadda qızı 15 yaşa çatdıqda dərhal ərə verməyə dair düzünə göstəriş də ehtiva olunur.¹

Eposda nikahın bağlanması, elçilik, toy mərasimləri, gəlin üçün cəhiz, başlıq haqqında prosessual qaydalar ehtiva (VI) olunur. Epos gəlinin öz adaxlısı üçün qırmızı qaftan tikmək vəzifəsi, sonra isə bu qaftanı onun yaxın dostlarından birinə verməsi kimi adətləri qeyd edir. Başqa bir boy (III) daha bir adət barəsində şəhadət verir. Həmin adətə görə nişanlı oğlanın atdığı ox hara düşərdisə, nikah çadırı da orda qurulardı.

¹ Vendidat, XII, 64-67.

Elçilik və gəlin üçün başlıq haqqında bir neçə boyda xatırladılır.

Eposda nikah-ailə münasibətlərinin qurulduğu qədim adətlərdən biri kimi beşik kəsmə (hazırda el arasında göbək kəsmə kimi işlədilir – M.M.) göstərilir (“beşik gərtmə nişanlısı, adaxlısıydı). Dua və atalarının istəyi ilə eyni vaxtda doğulmuş Beyrək və Banuçiçək də beşik gərtmə nişanlı idilər. Bəy-Becan bəy bəylərə müraciətlə deyir: “bəylər, Allah Taala mana bir qız verəcək olursa, siz tanıq olun, mənim qızım Baybura bəyin oğluna beşik gərtmə yavuqlu olsun”.

Eposda çox ətraflı və hərarətlə təsvir edilmiş ailə-nikah münasibətləri nəinki ana, arvad, bacı, həm də qəhrəman, ailə ocağının və ictimai dayaqların müdafiəçisi hesab edilən, öz həmqəbilələrinin azadlığı uğrunda kişilərlə bərabər mübarizə aparan qadına xüsusi hörmətin ifadə edilməsilə fərqlənilir. Burla xatun, Selcan xatun, Banuçiçək obrazları və digər obrazlar təqlid edilməyə layiqdir. Onlar Azərbaycan xalqının tarixində öz müdrikliyi, igidlikləri və hünəri ilə məşhur olan, tarixə qəhrəmanlıqların yeni şanlı səhifələrini yazan qadın-qəhrəmanların qalereyasını davam etdirirlər. Hər bir əsr qadın-qəhrəmanların yeni adları ilə zəngindir. Hələ Yaxın və Orta Şərq xalqlarının qədim tarixi abidəsi, zərdüştiliyn müqəddəs kitabı Avesta ailənin müqəddəsliyini elan etmiş, onu insan cəmiyyətinin zəruri atributuna daxil etmişdir.

Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un boylarında tərənnüm edilən bütöv bir qadın qəhrəmanlar pleyadası keçmişin ənənələrinin təcəssümünə çevrilmişdir. Qazan xanın arvadı Burla xatunun, yaxud Bəkilin arvadı Selcan xatunun və ya Domrulun arvadı Banuçiçəyin və digərlərinin adı və işi göstərilir.

Eposda qadın obrazlarının tacı qəhrəman Qazan xanın arvadı, öz igidlikləri ilə məşhur olan Uruzun anası Burla xatundur. O, özündə o dövrün qadınları üçün səciyyəvi olan öz ocağını, torpağını mühafizə etmək kimi bütün cəhətləri və yüksək əxlaqi prinsipləri təcəssüm etdirir.

Düşmənlərin Salur Qazanın evinə hücumu, onun evinin darmadağın edilməsi və arvadının, anasının, kənizlərinin əsir aparılması haqqında danışılan II boyda Burla xatun özünün bütün böyüklüyü ilə nəzərimizdə canlanır. Bu boyun əsas qəhrəmanı sanki öz evini, ailəsini geri almış Salur Qazan deyil, Burla xatundur. Əsir qadınlar içərisində Burla xatunu aşkar etməkdən ötrü şah Şöylü Məlik Uruzun ötindən qovurma bışirməyi və onları qadınlara yedirtməyi əmr edir və güman edir ki, Burla xatun öz oğlunun ətini yeməkdən imtina edəcək.

Burla xatunun ürəyi və ağılı analıq borcu ilə Qazanın şərəf və ləyaqətini tapdalanmasına yol verməmək üçün bəylərbəyinin arvadı olmaq borcu arasında parçalanır. Burla xatunun Salur Qazanın arvadı olmaq borcunu seçməsi tamamilə təbiidir. Ağıl zəfər çalır. Burla xatun öz ərinin, evinin, xalqının namusu xatirinə yeganə oğlunun qurban getməsinə həll edir. Burla xatunun hünərinin və mətanətinin zirvəsi IV boyda öz oğluna əsirlikdən azad etdiyi epizoddur. Burada “boyu uzun” Burla xatun qarşımızda əlində qılınc, “özünün qarayal qafqaz atında” öz oğlunu azadlığa çıxaran, Qazanın nəslinin şərəf və ləyaqətini qoruyan xan qızı kimi durur. Burla xatun yaralı Qazanı çağırır: “Xan qızı halalını tanımayan gözün olmuş. Bunalmışsan, sənə nolmuş (Qazan)? Çal qılıncın, yetdim, Qazan!”¹ O, bunu deyib düşmən üzərinə at saldı, “qara tuğun kafirin qılıncıladı, yerə saldı”².

Eposda oğuz qadınları öz ocağını mühafizə edən qadınlar kimi tərənnüm edilir. Duxa Qoca oğlu Domrul haqqında boyda ana və atanın öz oğlanlarını xilas etmək üçün öz həyatlarını Əzrayıla verməkdən imtina etmələri kədərlə verilmişdir və ancaq arvad öz ərinin, ailə başçısının, iki oğul atasının, “qoç igidin”, “şah igidin” nəminə öz ölümünə razılıq verir (V).

Eposda gələcək nəsillərə örnek olaraq ananın şərəfi, ləyaqəti və öyüdü çox yüksək səviyyədə təqdim edilir. Ananın öz evinə, ailəsinə, uşaqlarına fanatikcəsinə sadıqlıyından, onun öz ailəsi nəminə özünü qurban verməsindən savayı, o, qarşısında səcdə edilməli olan müqəddəs varlıq kimi çıxış edir. Boylarda dəfələrlə oğulun “Ana haqqı – Tanrı haqqı” sözləri təkrar olunur.

II və XI boylarda Uruz öz anası Burla xatuna məhz bu sözləri söyləyir, X boyda Səkrək ondan böyük qardaşı Əkrəyin əsirlikdə olduğunu gizlədən anasına məhz belə sözlərlə müraciət edir.

Epos özündə cinayət və cəza məsələlərinə dair nisbətən cüzi məlumatları ehtiva edir. Hər şeydən əvvəl, epos qan intiqamı haqqında məlumatlar verən faktları qeyd edir. Bu barədə Beyrəyin öldürülməsi epizodu məlumat verir. O, Aruz tərəfindən ölümcül yaralanarkən Qazan xana aşağıdakı sözləri çatdırmağı xahiş edir: “mənim qanım qomıyasan, alasan...”³

¹ Kitabi Dədə Qorqud, s.84.

² Yenə orada, s.86

³ Yenə orada, s.158.

(XII). Bu boyda qeyd edilir ki, Qazan “Beyrəyin qanın dayısından aldı”, nahaq qan yerdə qalmadı.

Cinayətlərin hökmdar əleyhinə igtışaş, qiyam, dəstələrin bəylərə qarşı sui-qəsdləri kimi növləri haqqında məlumatlar maraq doğurur. Bu barədə XII boyda daha açıq nəql edilir və Daş oğuzların İç oğuzlara qarşı üsyan etmələri göstərilir. Elə həmin boyda Bayandur xan əleyhinə qiyam qaldırılması mümkünlüyünə işarə olunur, IX boyda isə Bəkilin Bayandur xana qarşı narazılığı və “qiyamı” təsvir edilir.

Eposda belə cinayətlərə görə sərt cəzalandırma da qeyd edilir. 1 boyda deyilir ki, mümkün qiyama görə “Bayındır xan səni çağıra, sənə qatı qəzəb eləyə”¹. Salur Qazan üsyan etmiş Daş oğuzların başçısı Aruzu ağır cəzalandıraraq onu döyüşdə öldürür, onun evini, qəbiləsini və xalqını darmadağın edir.

Lakin eposda təqsirin (günahın) bağışlanması faktına da təsadüf olunur. Belə ki, Qazan xan aman diləyən Daş oğuzların (XII), Beyrək isə tamah məqsədilə onun ölüm xəbərini gətirmiş Yalıncığın günahını bağışlayır.

Tarixi epos olan “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətinin qiymətli abidəsidir. Eposda tərənnüm olunan vətənpərvərlik, ədalət, humanizm ideyaları və bir çox etik normalar öz aktuallığını, ümumbəşəri dəyərini itirməmişdir və gələcəkdə də itirməyəcəkdir.

“Oğuznamə”də “ağıllı və kamil” dövlət məmuru İrql Xocanın oğuz qəbilələrinin birliyi və möhkəmliyi haqqında, sanki əsrlərin dərinliyindən gələn öyüd-nəsihəti nəsildən-nəslə keçərək, oğuzların bütün dövrlərdəki varisləri üçün nüsxə olmuşdur. İrql Xocanın Oğuzun böyük oğlu Gün xana dediyi aşağıdakı sözlərin tarixi əhəmiyyəti böyükdür: “Oğuz böyük padşah olmuş və dünyanın idarəçiliyini öz hakimiyyəti altına almış, böyük sərvət və saysız-hesabsız mal-qara toplamışdır. İndi bütün bunlar sizə məxsusdur. Siz altı qardaşsınız və Allahın iradəsilə hər birinizin dörd oğlu, cəmi isə iyirmi dörd nəsliniz vardır. Onların arasında gələcəkdə münafiqlər baş verməsini Allah rəva görməsin... Bunu dövlətin sabitliyi və sizin qəbilələrinizin təmiz adı üçün etmək zəruridir”.²

Öz təsir qüdrəti və mükəmməl ideyaları ilə əsrlərin sınağından çıxmış “Oğuznamə”də ifadə edilmiş bu nəsihət indiki və gələcək nəsillər üçün də sözün həqiqi mənasında əsl nüsxədir.

¹ Yenə orada, s.23.

² Фазлаллах Рашид ад-Дин. Göstərilən əsəri, s.63.

Kamal Abdulla

MƏNTİQSİZLİKLƏRİN MƏNTİQİ

*“SİRR İÇİNDƏ DASTAN VƏ YAXUD
GİZLİ DƏDƏ QORQUD – 2” kitabından*

Hər dəfə dastana müraciət edərkən o elə bil özünün yeni bir doğuluşunu yaşayır. Hər ona zillənən diqqətli baxış altında elə bil yenidən qol-qanad açır, sanki özünü silkələyir. Və bu zaman özünün əvvəllər bəlli olmayan, sezilməyən bir görünüşündə görünür. Sirriçindəliyi əriməyə başlayır.

Sanki Dastan eninə də, uzununa da təhlil edilmişdi. Sanki buradakı ən xırda məsələ belə çoxdan hamıya məlum idi. Anlamadığımız və anlaya bilmədiyimiz, razılaşmadığımız və razılaşa bilmədiyimiz məqamların üzərindən elə tələm-tələsik keçib gedirik ki, sanki belə məqamlar heç yoxmuş. Hər şey sanki aydından da aydın idi. Amma bu aydınlıqların içində bəzən öz qaranlığına dalıb adacıqlara bənzəyən bir sıra nöqtələr təkidlə “görünməməklərində” yaşayırdılar. Bu görünməyən nöqtələrin əvvəl-axır görünmələri də son dərəcədə aydın və labüd, sadəcə vaxtla bağlı məsələ idi.

* * *

Dastanın sadə quruluşu, hadisələrin təsvir üsulu, obrazlar sistemi, təhkiyə və dialoq xüsusiyyətləri, qəhrəmanların səciyyəsi və davranış tərzləri sakit və səbirli bir çay kimi axıb gedir. Gözümüz önündə qədim dünyamızı, əcdadlarımızın dünyasını canlandıran hadisələr bir-birini əvəz edir və gözümüz önündəcə qurulan bu dünyanın ahəngi bizi neçənci dəfə valeh edir. Füsunkarlığı cəlb etməyindən usanmır.

Dastana xas olan ən əlamətdar cəhətlərdən biri harmoniyadır.

Dünyanın harmoniyalı çağıydı ki, onun varlığı Dastana da hopmuşdu, Dastanı da mayalandırmışdı. Oğuz cəmiyyətinə harmoniya xas idi ki, Dastanda da bu harmoniya öz əksini tapmışdı.

Harmoniyanın başqa bir adı da sistemlikdir. Yüksək harmoniya – yəni hər bir cəhətin, detalın bir-birilə sıx, qarşılıqlı əlaqəsi birinin digərini şərtləndirməsi hər hansı bir dastan üçün, onun müəyyən zaman ardıcılığında yaşaması üçün nə deməkdir – bu aydın məsələdir.

Əlaqə olmasa idi dastanı bir vahid orqanizmdə birləşdirə bilən bütövlük və tamlığa da nail olmaq mümkün olmazdı. Özü də sistemli əlaqə-əlaqənin yüksək mərhələsi kimi mürəkkəb orqanizmlərdə heç də həmişə göz qabağında həyata keçmir. Bəzən bir hadisənin səbəbi onun özündən çox-çox uzaqlarda elə gizlənir ki, onu çox dərin “əməliyyatlar” bahasına üzə çıxarıb aydınlaşdırmaq mümkün olur. Və elə buna görə də bəzən bir sıra hallar ilk baxışda məntiqsiz görünür. Amma gəlin görək bu doğrudanmı belədir?!

Dastanda belə məntiqsiz hallara ara-sıra rast gəlmək mümkündür. Bunun üçün necə deyirlər, əvvəldən verilmiş obyektiv şərait var. Bu şərait də ilk növbədə Dastanın quruluşu ilə bağlıdır.

Dastan on iki boydan ibarətdir. Artıq belə bir arxitektomatik düzüm müəyyən mənada kəsiklikdən xəbər verir. Quruluşdakı bu kəsiklik də öz növbəsində bir-birindən uzaqda qalmış əlaqə nöqtələrini bir-birindən yaxşı gizlədə bilir. Əslində Dastanı bir bütöv, monumental orqanizm kimi – hadisələrin bəzi ardıcılıqla, bəzən də eyni zamanda baş verdiyi bir məkan obyektinin bədii inikası kimi qəbul etmək bütün bu səbəb-nəticə əlaqələrini yerbəyərində düzməyə gətirib çıxara bilər. Belə bir sistemlik bir boydan o biri boya, bir məqamdan o biri məqama, bir sözdən onun doğuracağı hərəkətə, bir fəaliyyətdən sonrakı aqibətə cıgır açır. Və sistemliyi bu cür anlayıb müşahidə etmək, ortalığa çıxarmaq Dastanda özünü göstərən bütün qərribəlikləri və məntiqsizlikləri nəzəri cəhətdən əvvəlcədən inkar edir.

Qəbul edilmişdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları qəhrəmanlıq dastanıdır. Oğuz cəngavərlərinin hünərini, dəyanətini, mərdlik və sədaqətini tərənnüm edən abidədir. Bu cəngavərlər həmişə öz düşmənlərinə və təbiətin kortəbii qüvvələrinə qalib gəlirlər. Onlar heç zaman məğlub olmurlar; məğlub olanda da bu müvəqqəti məğlubiyyət olur, adətən onlar məğlub edirlər, qələbə çalırlar. O da məlumdur ki, qəhrəmanlıq dastanına qəhrəmanın ölümü xas deyil. Bu hal normadan kənara çıxan haldır. Elə buna görə də Dastanda bir neçə boyun əsas iştirakçısı olan və qəhrəman bir personaj kimi təqdim edilən Beyrəyin sondakı ölümü, ümumiyyətlə, ən azı qərribə təsir bağışlayır və sirli bir pərdəyə bürünür. Nə üçün bütün dastan boyu müsbət qəhrəmanlar içindən məhz Beyrək ölür? Bu ölüm ibrətamiz xarakter daşıyırsa, onda nə üçün ibrətamizlik obyekti kimi bir başqa qəhrəman yox, məhz Beyrək seçilir? Bu hansı qanunauyğunluğun nəticəsidir?..

Və yaxud başqa bir sual. Onu da deyək ki, bu sualın həтта qoyuluşu belə qərribə görünə bilər. Amma nə qədər qərribə səslənsə də ibtidai bir çağın real sualı kimi təbii sayılmalıdır. Sual budur: niyə dastandakı bədheybət məxluqun – Təpəgözün bir gözü var?..

Və yaxud belə bir növbəti sual. Nə üçün Beyrək sırça barmağının qanını sürtməklə kor olmuş atasının gözlərini açə bilər və Baybura bəy yenidən dünya işığını görür?

Suallar, suallar, suallar... Suallar çoxdur və onlar indicə qeyd edilən kimi bəlkə ilk baxışda qərribə səslənsələr də əslində daha dərin bir qanunauyğunluqdan doğurlar. Elə buna görə də Dastanın üzdə olan, görünən hissəsində ilk baxışda onların cavabı yoxdur. cavab Dastanın dərin qatındakı müqayisələrdən doğur. Bu müqayisələr həm boylararası münasibətlərə, həm də boydaxili münasibətlərə əsaslanır. Hər bir halda ilk baxışda mənasız, əsası olmayan, məntiqdən məhrum məqamlar incə bir dəqiqliklə öz əsl səbəblərinin işığında üzə çıxə birlirlər. Səbəb isə açıldımı, onun nəticəsini daha dəqiq və daha məntiqli şəkildə müəyyənləşdirmək artıq asanlaşır.

Deməli, Dastanla, onun quruluşu ilə bağlı belə bir təxmini, ilkin ümumiləşdirmə aparmaq mümkündür. Bir tərəfdən Dastanın üzdə olan, ifadə planı var ki, burada çox məsələ qaranlıq görünə bilər (yuxarıdakı suallar buna yaxşı sübutdur). Digər tərəfdən üzdəki ifadə planından başqa, Dastanın dərin, gözəgörünməyən mahiyyət planı var. Məhz mahiyyət planında, ifadə planında özünü göstərən qərribəliklər və məntiqsizliklər duman kimi dağılır, hər şey öz dəqiq və təbii halını alır, bir növ məntiqsizliklərin məntiqi əsası görünməyə başlayır.

İfade planı və mahiyyət planı! Dastan bu iki planın, bu xəttin, istiqamətin, nəhayət bu iki dünyanın üzvi şəkildə birləşməsindən ibarətdir. Mahiyyət planına nüfuz etmədən ifadə planını araşdırmaq birtərəfli, bəsit və üzdən gedən nəticələrə gətirib çıxarır. Əksinə, mahiyyət planında “gizlənmiş”, bəlkə də “gizlədilmiş” səbəblərin, motivlərin açılması ifadə planının da məntiqsizliklərini anlamağa kömək edir. Şübhəsiz ki, bu qızlində qalmış motivlər üzdə olan süjet xəttinin, hər hansı bir məqamın bütöv və dərindən qavranılmasına böyük köməkdir.

Bu səbəblər, başqa sözlə desək, bu motivlər nə şəkildə özünü qöstərir? Təzahür formaları müxtəlifdir. Bəzən bir, ya iki söz, cümlə, davranış tərz, adı ştrix, detal da qözəqörünməz qərqin bir münasibətlər kələfinə işarə edə bilər və yaxud, bu kələfin yanmasını şərtləndirir. Bu

işarələr müxtəlif səviyyəli olsalar da (məsələn: söz və davranış tərz; cümlə və detal və s.) öz aralarında pozulmaz bir sistem yaradırlar.

Mahiyyət planındakı qizli motivlər sisteminin belə qizli bir hala salınması bəlkə də, qüman etmək olar ki, Dastanın poetikasının spesifikasiyindən irəli qəlir və bəlkə də qizli motivlər sistemi burada əslində əsas bədiilik planıdır. Bədiiliyin bu cür qavramında bütöv situasiyalar və gərgin dramatik məqamlar sanki gözə girmədən ömür edir, bir növ sualtı üzür. Bu hal bəlkə də ədəbi dəblə bağlı olaraq müəyyən dövr və müəyyən ədəbi janr, ədəbi mühit üçün səciyyəvi sayıla bilər. Amma orası var ki, belə bir bədii səciyyəvilik təmiz informativlik mahiyyətindən sonra gəlir. Daha doğrusu, əvvəlcə hansısa dünya duyumu və özünüdərk prinsipləri yaranır və ilkin olan informativlik, quruluşla bağlı məqamlar gizləndə qalmış olsalar da, mahiyyət planını təşkil etsələr də, yavaş-yavaş bədiilik çarları qazanmağa başlayır və bədiiləşirlər. Heç şübhəsiz, bu istiqamətdə yanaşsaq bütün və hər cür bədiiliklərin əsasında, dərin qatında ilkin informativliyin durduğu ideyasını da irəli sürüb müdafiə etmək mümkün olar.

Eləcə də Dastan. Mahiyyət planındakı səbəblərin gizlədilməsi və bu gizlətmənin üsulu bədiilik atributu kimi tədqiqatçı üçün nə qədər cəlbedici olsa da bizi ilk növbədə səbəb məhz səbəb kimi, motiv motiv kimi və nəticə də nəticə kimi maraqlandırmalıdır.

Üzdəki ifadə planı və dərinlərdəki mahiyyət planı sanki üz-üzə, nəfəs-nəfəsə durmuş kimidirlər. İfadə planı gözə görünür, mahiyyət planı gözə görünmür. Bu gözə görünməz dünyaya getmək üçün yollar salmalı, üsullar fikirləşməliyik. İfadə planından mahiyyət planına aparan yol, həm də aydın olmayan bir şeydən aydınlığa, dəqiqsizlikdən dəqiqliyə, məntiqsizlikdən məntiqə aparan yoldur.

İfadə planında özünü göstərən ayrı-ayrı boylardakı müxtəlifliklər və yaxud oxşarlıqlar çox zaman mahiyyət planında eyni nöqtəyə aparır. Bu onu göstərir ki, mahiyyət planındakı bir rüşeymdən, bir hüceyrədən ifadə planının ən müxtəlif məqamları doğula bilir. Ona görə də mahiyyət planı daha çox kökə, ifadə planı isə ağacın qol-budağına bənzəyir. Biz qol-budağı görürük və qol-budağı vastəsilə də kök barədə mülahizə yürüdürük. Bu qol-budaqlar, başqa cür desək, bu variantlar mahiyyət planındakı anavarianta (elmi ədəbiyyatdakı “invariant” termininin qarşılığı kimi işlədirik) gətirib çıxarır. Anavariant bütün digər variantları özündən doğuran, onların mənşəyini formalaş-

dıran bir dəyərlikdir. Mahiyyətdəki anavariant və ifadədəki variantların biri digərinə münasibəti, həm də **ümumi** və **konkret** arasında olan münasibət kimidir. Bu ümumi anavariantın bərpası bir Dastanın verə biləcəkləri ilə mümkün olmaz, bu bərpa işinə bütün eyni səviyyəli mifoloji materialları cəlb etmək vacibdir. Amma bir Dastan daxilində anavariantı aparan yol Dastandakı bütün rəngarənglikləri sadələşməyə, yekrəngliyə gətirmək kimi də anlaşıla bilər. O da var ki, Dastan daxilindəki variantlar bir-birilə müqayisədə çıxıb sadələşdikcə eyni zamanda abstraktlaşırlar. Və nəhayətdə Dastanın içində abstrakt bir anavariant Dünya anavariantının kölgəsi kimi özünün ən sadə görünüşündə ikili qarşılaşdırma (oppozisiya) şəklində təzahür edir.

Anavariantın oppozisiya forması mahiyyət planındakı həmmən o dediyimiz kökdür. Oppozisiyalar, yaxud ikili qarşılaşdırmalar əslində Dastanın mahiyyətini müəyyənləşdirir, mahiyyətin bir sistem kimi formalaşmasını təmin edir. Eyni zamanda ifadə planındakı bütün variantları da özündə ehtiva edir.

Anavariantlarla bağlı, onlara aparan müxtəlif dünya xalqlarının dastanlarındakı variantların müqayisəsi ilə bağlı biz daha konkret şəkildə bu kitabın ikinci, “Anavariantlara doğru” hissəsində ətraflı təhlil aparacağıq. Burada dediklərimiz isə müəyyən mənada o təhlil üçün də nəzəri əsas kimi gözdən keçirilə bilər.

Hər bir ədəbi – bədii dəyərliyin əhəmiyyəti, gücü onun orqanizmdə milli və bəşəri, xüsusi və ümumi cəhətlərin bir-birinə qaynayıb qarışmasının dərəcəsi ilə ölçülməlidir. İnsan əvvəlcə bəşəriyyətə, sonra millətə məxsus olur. Dastan da insan kimidir. Onun ən dərin kökü, özülü, başqa sözlə desək, mahiyyəti bəşəridir. Ən müxtəlif xalqların dastan və digər bədii yaradıcılıq nümunələrindəki anavariantlar bu və ya digər şəkildə bir-birinə uyğun gələ bilirlər və gəlməlidirlər. “Anavariantlara doğru” adlanan ikinci hissə buna yaxşı sübutdur. İfade planının variantları isə milli olur. Variantlar yalnız milli psixologiya, milli davranış münasibətlərinə əsaslanaraq yaranır. Anavariantların bəşəri və variantların milli əsasla malik olması bədii dəyərliyi həm daxili bir quruluşa malik olan sistem, həm də digər sistemlərlə əlaqəyə girən və əlaqəyə girməyə hazır olan bir dəyərlik kimi səciyyələndirir. Bizim Dastan da bu baxımdan istisna təşkil eləmir.

Dastanda anavariantlar kimi ayıra biləcəyimiz ən ümumi, ən abstrakt ikili qarşılaşdırmalar bunlardı:

1. “Xaos – Kosmos”
2. “Keçmiş – İndi”
3. “Naşılıq – Təcrübə”

İfadə planındakı bütün variantları, bütün dolambaclı və qaranlıq məqamları, istiqamətləri nəticə etibarilə, bu anavariantların bu və ya digərinə və yaxud onlardan şaxələnən doğma qollara aid eləmək mümkündür.

Anavariant qarşılaşdırmalarının bizim Dastandakı üzə çıxma yolları və ya istiqamətlərini sxematik olaraq belə müəyyənləşdirərdik:

1. “Xaos – Kosmos” qarşılaşdırmasının anavariantları:
 - a) Təbiət – Mədəniyyət
 - b) Norma – Anormalıq
2. “Keçmiş – İndi” qarşılaşdırmasının anavariantları:
 - a) Köhnə – Yeni
 - b) Sədaqət – Mükafat
3. “Naşılıq – Təcrübə” qarşılaşdırmasının anavariantları:
 - a) Ağsaqqal – Gənc
 - b) Sınaq – İnam

Bu anavariantların bir istiqamət kimi hər birini ayrı-ayrılıqda açıqlamaq və üzə çıxarmalarını izləyib müəyyənləşdirmək, hər birinin ifadə planının hər hansı variantında nə sayaq təcəssüm tapmasını aydınlaşdırmaq əslində Dastanın ifadə və məzmun quruluşlarının geniş semantik təhlilinə gətirib çıxarır. İndi gəlin o təhlilə keçək.

1. “Xaos – Kosmos” qarşılaşdırması

Bütün qədim xalqların dünya görüşlərində qarışıq və formadan məhrum bir ilkinlik anlayışı mövcuddur. Ümumi bəşər mifoloji dünyagörüşünün yunan variantında bu anlayışın adı **Xaos** idi.

Maraqlıdır ki, **Xaosun** məlum səciyyələrindən əlavə onun ən vacib ilkin anlamı da dildə öz əksini tapmışdır. Qədim yunan dilində “Xaos” sözü əsnəmək prosesinin adı ilə bağlı idi, daha doğrusu, əsnəməyin nəticəsində yaranan ağız boşluğuna işarə edirdi. Qədim yunan şairləri, konkret desək, əfsanəvi Orfey hətta Xaosun bu mənasından çıxış edərək onu “Qorxulu boşluq” adlandırırdı.

Belə qorxulu təyinlərə baxmayaraq və xaosu ilkin maddi dəyərlik kimi anlayaq. Elə məhz bu ilkinliyinə görə də o özündən sonra yaranan bütün dünyəvi konfigurasiyaların əsasında duracaq. Beləliklə, həm də təşkil edici mahiyyətə malik olmasını nümayiş etdirəcək. Və əgər xaos bu şəkildə özündən sonra yaranan bütün və hər cür qurumların əsasında durub onların təşkilində təməl rol oynayırsa o zaman xaosla özlü, dayaq nöqtəsi kimi də baxmaq mümkün və lazımdır. Özlü isə bizim təsəvvürümüzdə formaya malik səhmanlı bir qurum kimi canlanır. Deməli, əslində xaos barədə düşündüklərimiz xaosun mahiyyətinə o qədər də uyğun gəlmir. Deməli, xaos anlayışının formasız, sahmansız bir dünyəvi boşluq sonsuz bir bədhəybət kimi təsəvvür etmək hardasa dil tərəkürümüzün obrazlılığa canatımıdır və onu digər qurumlara, məsələn, kosmosa özlü olmaq cəhətinə aydın işarə eləmir, hətta belə bir cəhəti kifayət qədər malalayır. Ona görə də əkslikləri birləşdirmək və “xaos” anlayışına onun həqiqi işığında baxmaq daha əlverişlidir. Xaosu sahmandan əvvəlki, amma sahmansızlıq yox, formadan əvvəlki, amma formasızlıq yox, nəşə xüsusi bir qurum kimi təsəvvür etmək həm də qiymət verdiyimiz dünya proseslərinin, qurumlarının biri digərinə ahəngdar keçidini də müəyyənləşdirirdi. Xaos formasızlıq idi və eyni zamanda formalılığın başlanğıcı əsas idi. Xaos sahmansızlıq idi, eyni zamanda sahmanlaşmaya özlü və s. və i.ə.

Dünyanın xaoitik mənzərəsi yunan mifologiyasında və eləcə də digər xalqların – misirlərin, şumerlərin, iranlıların, hindlilərin dünya görüşlərində öz əksini kifayət dərəcədə tapıb. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, mifoloji tərəkürü əsas etibarilə xaoitik mənzərənin özü yox, xaosdan kosmosa keçid maraqlandırır. Bax, məsələnin bu tərəfi ən müxtəlif qədim dünya dastanlarında, həm də ən müxtəlif variant və yozumlarda, ifadə üsullarından mümkün qədər bədiiləşmiş şəkildə özünü göstərir.

“Kosmos” sahmanla, dünyanın düzüməşmə dövrü mədəniyyət amillərinin yavaş – yavaş fəaliyyətə başlayıb işləməsi ilə bağlı anlayışdır. Haradasa xaosla və xaoitik başlanğıca qarşı duran kosmos və kosmik başlanğıc eyni zamanda unutmaz lazım deyil ki, bu xaoitik başlanğıcın bəlkə də məntiqli bir davamıdır. Xaosdan kosmosa keçid mərhələsini dəqiq müəyyənləşdirmək çətin ki, mümkün ola. Hər halda insanları mədəniyyət atributikası ilə tanış edənlər özləri əsas etibarilə kənardan gəlmə elementləri idi. Məsələn, allahlar idi. Promoteyi

xatırlamaq kifayətdir. Amma bununla yanaşı onu da qeyd eləmək lazımdır ki, Xaosun özünün içində də onun dağılma, yəni kosmoslaşma prosesi getməmiş deyildi. Xaosun dağılması Kosmosu yaradırdı. Kosmik sahmanın zəif cücərtilərinin rüşeymlərini məhz klassik xaotik mənzərənin öz içində axtarmaq lazımdır. Göstərilən bu iki xətt – **Xaosun dağılması** və **Kosmosun yaranması** bütövlükdə Xaosdan Kosmosa qlobal keçid mərhələsini təşkil edir. Kosmos nədir, kosmos necə yaranır, nədən yaranır suallarına bir çox narahat beyin sahibləri cavab verməyə çalışmışlar. Hətta bəzən o suallar cavab almaq üçün də verilməmişdir. Sualın qoyuluşunun özü çox zaman o cavabların mü-rəkkəbliyinə, müşgilliyinə bir işarə olmuşdur. Amorf, bir-birinə qarışmış, bir-birinin içində gizlənmiş kainat cisimlərinin fərqləndirilib seçilməsi, bir-birindən ayrılması vaxtilə el sənətkarı Aşiq Ələskəri də düşündürmüşdür. Bağlamalarının birində o belə yazırdı:

Yerin, göyün, ərşin, gürşün binası
Əsl bünövrəsi ay nədən oldu?
Yeri göydən, göyü yerdən kim seçdi
Hikmətin binası ay nədən oldu?

Kosmik anlayışlarla yaranan bu düşüncə tərzli xalq sənətkarının bədii genlərinə uzaq və yaxın sirriçində Dastanın sinir xətlərindən gələn enerjidən başqa heç nədən gəlməzdi.

Kosmos, yəni düzən, sahman, tarazlıq Dastanda kifayət qədər açıq və aydın şəkildə öz əksini tapıb. Başqa cür desək Dastanın ifadə planı başdan-başa kosmosun qayda – qanunlarına əsasən təqdim edilir. Bununla yanaşı, onu da qeyd etmək vacibdir ki, Xaos da, onun amorf və bir-birinə qaynayıb-qarışmış başlanğıcı da Dastanda öz izlərini sax-lamaqdadır. Və bu izlər daha çox mahiyyət planında özünü göstərir.

“Xaos-Kosmos” anavariant qarşılaşdırması Dastan boyu iki vacib üzə çıxma istiqamətində təzahür edir. Bir istiqamət bu qarşı-laşdırmadan doğan “Təbiət-Mədəniyyət” istiqaməti, o biri “Normal-Anormallıq” istiqamətidir.

İlk baxışda da görünür ki, Təbiət və anormallıq bütövlükdə xaosu, mədəniyyət və normallıq isə kosmosu təmsil edirlər. Xaos da kosmos da məhz bu istiqamətlərdə reallaşırlar. Məhz bu dərin istiqamətlər, yəni başqa sözlə desək abstrakt anavariantlar Dastanın üzdəki ifadə planında

saxələnir, ətə – qana, məzmunu dolur, konkret bədii məqamlara, süjet parçalarına, davranış tərzlərinə – bir sözlə, real variantlara çevrilirlər.

a) “Təbiət – Mədəniyyət” anavariantı

“Təbiət – Mədəniyyət” anavariantı özünün Dastandakı ifadə planına bir sıra variantlar verir. Bu variantlardan ən əsası Basatın mədəni cəmiyyətə daxil edilmə çətinliyini və bu çətinliyin aradan götürülməsi yollarını bədiiləşdirən süjet qoludur. Basatı aslan yatağında aslan böyüdü və atası Aruz qoca onu tapıb evinə gətirəndən sonra da o, aslan yatağına, başqa sözlə, yeni təbiətə qayıdır. Yalnız Dədə Qorqud gəlib onu birdəfəlik insan cəmiyyətinə “pərçimləyəndən”, ona Basat adı verəndən sonra Basat yeni – yeni ictimailəşən bu mühitin normal üzvünə çevrilir. Və sanki kompensə üsulu ilə bir az sonra həтта öz köhnə dünyasına – onu bəsləyən, məhv olmağa qoymayan təbiətə qarşı çıxır. Təbiət bu istiqamətin davamında elə həmin boyda təpəgöz obrazında əyaniləşdirilir. Və Basatın Təpəgözü qalib gəlməsi də dediklərimizin təmsalında son dərəcə simvolik bir mənə kəsb edir.

“Təbiət və Mədəniyyət” anavariantının üzdəki o biri variantı Dastanda tez-tez istifadə olunan ov mərasimləridir. Ov əslində qədim insan təsəvvüründə mahiyyət etibarilə totem olmayan, totem sayılmayan heyvanlara hücum, onların məhvinə canatımdır. Və bu mənada artıq mədəniləşmiş aləmin təbiətə hücumu kimi də qiymətləndirilə bilər. Ov zamanı qəhrəmanların başına gələn hadisələr də əslində kortəbii təbiət qüvvələrinin ifadəçisi olan düşmənlər tərəfindən gətirilir. Düşmən obrazı burada təbiətin kor qüvvələri ilə eyniləşdirilir və xaosik bir başlanğıcın hələ də real qüvvələri kimi təqdim edilir.

Bu anavariantla bağlı bir sıra başqa misallar da cətimək mümkündür. Məsələn qeyd edilə bilən faktlardan biri də budur ki, evi yağmalanmış Qazan yurdu barədə bir xəbər almaq üçün suya, qurda, itə müraciət edir. Bəlkə də burada suya müraciət səbəbsiz və təsadüfi deyil.

Dünya mifoloji sistemlərində su, çay, dəniz gizli və müqəddəs mahiyyətə malikdir. Müqəddəslər, qəhrəmanlar, padşahlar çox zaman sudan keçib niyyətlərinə çatırlar. Qədim yəhudi, yunan, Misir əfsanələrində suyun bütün yaranışın əsası olması barədə kifayət qədər yazılıb. Dastanda da su müqəddəs və gizli bir mənə daşıyır, belə ki, su xaosdan ayrılmağın ilkin əlaməti kimi simvollaşa bilər. Su ilk növbədə

axmaq prosesi ilə, dəyşkənliklə, bir haldan digər hala keçməklə bağlıdır, eyni zamanda xaosdan – yəni dəyişməzlikdən aralanmaya işarə edilir. Xaosdan aralanma isə ilk növbədə təbiətdən aralanma prosesi kimi, mədəni hadisə kimi qəbul edilə bilər.

b) “Norma – Anormallıq ” anavariantı

Xaos – tarazlıq (kosmos) qarşılaşdırılmasının o biri istiqaməti və ya dayaq nöqtəsi “Norma və Anormallıq ” anavariantıdır.

“Norma – Anormallıq” anavariantı Qanturalı və Selcan xatun münasibətlərində variantlaşır. Bu boydakı hadisələrin sonuna yaxın – Qanturalı və Selcan xatun düşmənlərinə qalib gələndən sonra onların arasına ixtilaf düşür. Qanturalı başa düşür ki, düşməne qalib gəlməkdə ona Selcan xatun kömək edib və əgər bunu Oğuzda bilsələr “başına qaxınc” olar. Ona görə də sevgilisini öldürmək istəyir. Selcan xatunun hərəkəti Oğuz mühiti üçün anormal hərəkətdir. Daha doğrusu, artıq anormal hərəkətdir. Qızların, qadınların kişilərlə bir yerdə hünər göstərmələri artıq keçmişdə qalıb və indi bir növ dekorativ xarakter daşıyır.

Banıçığı yada salaq. Onun Beyrəklə at minib çapması, gülüşməsi, ox atması o qədər simvolikdir ki, oxucu istər-istəməz düşünür: Əgər bütün bu yarışlarda Beyrək yox, Banıçığ qalib gələydi görəsən hadisələrin sonrakı axarında bir dəyişəcəkdimi, yəni boydakı hadisələr əvvəlki kimi cərəyan etməyəcəkdimi? Şərtlilik göz önündədi və qızlar bu şəkildə nə zamankısa, qəhrəmanlıq göstərdikləri kişilərlə birlikdə düşmənlə vuruşduqları (ayrı-ayrı nümunələr istisna olunmur, onlar həmişə olmuş və vardırılar) dövrə vidalaşırlar. Bütün bunlar matriarxatın əlamətləri, dəyərliliklərin və qüvvələrin dəyişik düşdüyü bir vaxtın – xaos vaxtın səciyyəvi cəhətlərindəndir. Və Selcan xatunun indi həmin dövrün bir cəhətini geri gətirmək, artıq dəyərliliklərin və etik – hüquqi qiymətlərin birdəfəlik verildiyi bir dövrə xaos keçmişin əlamətini gətirib yaşatmaq istəməsi mədəni aləmin narahatlığına və narazılığına səbəb olur. Bu anormal hal kimi Qanturalının köməyi və vasitəsi ilə konkret qiymətini alır. Qanturalın münasibəti bütövlükdə mədəni mühitin – matriarxatdan ayrılmış mədəni mühitin münasibətidir. Və əslində qadınların qədim dəyərliliklər sisteminə uyğun hərəkət eləmələrinə münasibət öz-özlüyündə və eyni zamanda həmin hadisəni qələmə alan boyun, süjetin qədimlik dərəcəsi, dərəcəsi, dərəcəsi,

“yaşından” xəbər verir. Məsələn, bundan çıxış edərək belə bir mülahizə irəli sürmək olar ki, başqa boyda buna uyğun olan hadisə heç bir qiymət almır, xüsusi münasibət obyektinə dönmür, adi bir hal kimi keçib gedir. Boyu Uzun Burla xatunun düşmənləri qırıb çatması parçası nəzərdə tutulur. Əgər Burla xatunun hərəkəti mədəniləşmiş cəmiyyət tərəfindən münasibətsiz qalırsa, bu hərəkətə reaksiya yoxdursa, deməli, bu parça daha qədim dövrün əlamətlərini özündə saxlayır və anormal şəkildə qəbul edilmir. Selcan xatun isə artıq bir qədər yeni dövrə aiddir, çünki onun hərəkəti anormallıq kimi qəbul edilib normaya qarşı qoyulur, xaotik keçmişin qalıq, artıq reliktləşmiş əlaməti kimi qiymətləndirilir və cəzaya layiq görülür. Qanturalı onu öldürmək istəyir. Amma öldürə bilməməsi o demək deyil ki, Qanturalının “norma” və belə demək mümkünsə, mədəni mühit tərəfindən çıxış etməsi uğursuz alınır. Hər halda münasibət bildirilirsə, gələcəkdə buna oxşar hadisələrin təkrar olunmayacağına da zəmin yaradılır. Selcan xatun bir də heç bir zaman əlinə qılınc alıb düşmənlə əsgər kimi qarşı-qarşıya durmayacaq. Qanturalı ona yaxşı “sağ ol” dedi.

Anormallıqdan normaya keçid Dədə Qorqudun fəaliyyətinin timsalında da öz bariz təzahürünü tapır. Onun hər boyun sonunda gəlib dediyi sözlər Oğuz aləminin sahmanını tənzim edən, bu sahmanı yaradan böyük bir həyat təliminin, proqramın tərkib hissələri təsirini bağışlayır. Bütün bunların üzərinə Müqəddimənin düzülməyici mahiyyətdəki ifadələrini də əlavə eləsək, Dədə Qorqudun norma, başqa sözlə mədəni mühit uğrundağı görümlü mübarizəsini bir qədər də əyaniləşdirmiş olarıq. Normaya çağırış formal olaraq sahmana və mədəni mühitə çağırış kimi anormallığın da potensial şəkildə mövcud olan, yaşamağa can atan xaotik başlanğıcın da inkarı idi. Dədə Qorqudun hər şeyi öncədən gören, bilən bir peyğəmbər kimi missiyasına daxil olan əsas fəaliyyət yönümlərindən biri də elə budur.

2. “Keçmiş – İndi” qarşılaşması.

Başqa bir qarşılaşdırma kimi “keçmiş – indi” qarşılaşdırması diqqəti cəlb edir. Qeyd etmək lazımdır ki, ən ümumi tərzdə bu qarşılaşdırma “Xaos – Kosmos” qarşılaşdırmasını xatırladır. Çünki keçmişə Xaosla, indini isə Kosmosla çox asanlıqla assosiativ münasibətdə görmək mümkündür. Bununla yanaşı keçmiş də, indi də özünün spesifik çalar və

yönümləri ilə tamam müstəqil bir qarşılaşma yarada bilirlər. Hətta bu qarşılaşma öz səciyyəvi anavariantlarına da ayrıla bilər.

“Keçmiş – indi” qarşılaşmasının anavariantları kimi “köhnəlik – yenilik” və “sədaqət – mükafat” anavariantlarını ayırmaq mümkündür, Dastanın üzdə olan formal ifadə qatında bu anavariantlar bir sıra parçalarda, süjet xətlərində, hadisə və məqamlarda, eyni zamanda ifadələrdə özünü göstərir. Variantlaşan zaman heç şübhəsiz ki, bədiiilik meyarları da “işə düşür”, başqa xalqların qədim dastanları ilə əlaqə tellərindən də istifadə edilir. Keçmiş və İndi arasındakı mübarizə nəinki öz açıq – aşkar təzahüründə, həm də gizli mahiyyətində canlanır.

a) “Köhnə – Yeni” anavariantı

“Köhnə – Yeni” anavariantı Aruz və Beyrək, Aruz və Qazan münasibətlərində Dastanda üzə çıxır, yəni variantlarşır və bədii dona geydirilir.

Köhnəlik, köhnə təsəvvürlərlə davranma tərzı Aruza xasdı və əslində bütün səciyyəsi ilə keçmişı simvolizə edir. Beyrək yeni qəhrəmandır. O yeni təsəvvürlərlə yaşayır, öz faciəli taleyi ilə daşlaşmış, qəlibə dönmüş mifoloji aləmə sanki meydan oxuyur. Beyrək tam mənası ilə yeniliyi – yeni dünyagörüşünü, yeni davranış tərzini ifadə edir. Başqa sözlə, Beyrək yeniliyin simvolu kimi Aruza qarşı qoyulur.

Məhz yenilik simvolu olduğuna görə də Beyrək intiqam obyektı seçilir. İfadə planının süjet axarını bir tərəfə qoysaq və mahiyyətə varmaq istəsək, Beyrəyin məhvinin əsas səbəbini elə bunda da görərik. Aruz Qocanın köhnəliyin ifadəçisi olması Dastandan aydın şəkildə bilinir. Ən azı ona görə Aruza belə baxmaq mümkündür ki, o nə zamansa olmuş bir qaydanın tərəfdarı kimi çıxış edir. Nə zamansa və deməli, keçmişdə adət halını almış Salur Qazanın evinin yağmalanması ənənəsinin indi də əvvəlki şəkildə (əvvəlki tərkibdə, deməli əvvəlki bütövlükdə) qalmasına etirazı özündə cəmləşdirir. Keçmişin – yəni köhnəliyin bu etirazı təbii ki, qarşılaşdırmaya gətirib çıxarır. (Müq. ed: III hissədəki “Ordun üstünə kimi qoyursan?” bölümü ilə).

Təsadüfi deyil ki, qarşılaşdırmanın komponentləri köhnəlik təmsilçisi Aruz və yenilik təmsilçisi Beyrək olur. Aruzun Beyrəyi öldürməsi məqamında Beyrəyin məhvi ilə Antiqonanın məhvi, Hamletin

məhvi, gənc Fəxrəddinin məhvi eyni məhvdir. Onlarla öz köhnə sərhədlərinə mənən sığışmayan ədəbi qəhrəmanların, bir mübarizə cərgəsində yanaşı duran cəsurların məhvdir. Beyrəyə münasibətdə Aruz heç şübhəsiz ki, köhnəçilik ifadəçisidir və “keçmiş – indiki” qarşılaşdırmasının məhz keçmişə aid məkanında durub.

Keçmişin İndiyə təsir etməsinə cəhd də bu iki obrazın münasibətləri fonunda görümlü olur. Müvəqqəti də olsa, fiziki cəhətdən keçmiş yeniyə qalib gəlir – Aruz Beyrəyi öldürür. Amma Yeni də artıq bütünlükdə Oğuz cəmiyyətinin timsalında – sistemli şəkildə Keçmişdən intiqam alır. İntiqam alma prosesinin özü də maraqlıdır və heç də təsadüfi deyil ki, bu bir başqa qəhrəman tərəfindən deyil, məhz Salur Qazan tərəfindən həyata keçirilir. Salur Qazanın özünün də intiqamı çox maraqlı və mürəkkəb bir məsələ ilə bağlıdır.

Dastandan məlumdur ki, Aruz Qoca Salur Qazanın dayısıdır. Ana xətti ilə qohumluq ən müxtəlif insan cəmiyyətlərinin keçdiyi mürəkkəb inkişaf yolunun ilkin hədlərində xüsusi əhəmiyyətə malik olur. Dayı ilə bacı oğlu münasibətlərinin fetişləşdirilməsi, başqa şəkildə desək **avankulat** Dastanda açıq şəkildə olmasa da hər halda Qazan-Aruz münasibətlərində öz əksini tapır. Aydındır ki, dayının fetişi ananın fetişi ilə, yəni bütövlükdə götürsək matriarxatla – bizim təhlilin dilində desək, Keçmişlə bağlı bir haldır və bu mənada dayı öz – özlüyündə artıq köhnəni simvolizə edən bir qüvvə kimi özünü göstərir. Dayı timsalında köhnəyə – keçmişə münasibət Qazanın, Beyrəyin ölümü ilə əlaqədar gördüyü tədbirlərdə öz əksini tapır. Aruzun öldürülməsinin formal, üzdəki səbəbi Beyrəyin qətlini təşkil etməsidir. Mahiyyət planında isə Beyrəyin ölümü ifadə planında təqdim edilən bəhanədir. Əsas məsələ isə Salur Qazanın Aruzdan modelləşmiş Köhnəyə və Köhnənin təmsil etdiyi Keçmişə münasibətinədir. Salur Qazan prinsip etibarilə yeni qəhrəmanlar sırasına daxil olmasa da bu məqamda, yəni dayısı Aruz qocaya münasibət məqamında yeni əhvalın, yeni düşüncə və fəaliyyətin ifadəçisinə dönür.

Salur Qazan obrazların daxili, psixoloji tutumuna görə, sıralasaq qeyd edilən xətt üzrə Aruz qoca ilə Beyrəyin arasında durur.

Salur Qazan el başçısı kimi Köhnəyə münasibətini aydın ifadə etməlidir və buna görə də, o avankulat imtahanından keçirilir. Bu imtahanı keçmək o qədər də asan olmur. Dayıya münasibət bununla əslində matriarxata münasibət bütünlükdə Oğuz cəmiyyətinin münasi-

bətini ifadə etməlidir və nəhayət etibarilə bu cəmiyyətin Keçmişlə bağlayan əlaqə xətlərindən birini kökündən kəsməlidir. Elə buna görə də Beyrəyin Aruz tərəfindən öldürüldüyü xəbərini eşidən Qazan xan əslində Beyrəyə yas tutmur. Beyrəyə yas tutma əslində mahiyyət planında Dayının öldürülməsi addımının labüdlüyü qarşısında qalan Qazanın tərəddüdləridir. Onu keçmişə pərçimləyən xətləri kəsmək qorxusudur. Və o detal da maraqlıdır ki, Qazan xan hətta bu məqamda da sonadək yeni qəhrəman funksiyasını yerinə yetirmir. Düzdür, o, dayısı ilə döyüşür, onun ölümünə qərar verir. Amma bu qərarı başqası icra edir. Salur Qazan Aruzun başını kəsməyi qardaşı Qaragünəyə əmr edir. Keçmişlə əlaqəni bir mənalı şəkildə pozan əmrin icrasının sanbalı hardasa qorunub saxlanır – Aruzun başını adi kənar adam yox yenə də bacısı oğlu kəsir. Bununla həm də ali hakim orqanların matriarxata – Keçmişə münasibətləri də bildirilir. Amma orası da düşündürməyə bilmir ki, Salur Qazan özü bu işi tutmur, Keçmişlə münasibətini sonadək kəsmir. Qəribə və son dərəcə incə xüsusiyyətlərə malik olan bu məqam aydın şəkildə bir daha mahiyyət planının zənginliyindən xəbər verir.

“Köhnə – Yeni” anavariantı Dastan boyu bəzi ifadələrdə də reallaşır. Bu ifadələr bu qütbləri birbaşa qarşı – qarşıya qoyur, Dastanda tez-tez işlədilən “ ol zaman oğul ata sözünü iki eləməzd, eləsəydi, ol oğlun üzünə baxmazlardı”, “ol zamanlar bəylərin alqışı alqış, qarğış qarğış idi” və digər bu kimi ifadələr bütövlükdə nostalgiya ruhunda olsalar da amma yenə də açıq-aydın şəkildə qarşılaşdırmaya xidmət edirlər. Özü də sadəcə müxtəlif zaman kəsiklərini qarşılaşdırmırlar, bu ifadələr müxtəlif əxlaq və dünya duyumu tərzlərini qarşı – qarşıya qoyurlar.

b) “Sədaqət – Mükafat” anavariantı

“Keçmiş – indi” qarşılaşdırmasının digər anavariantı “sədaqət – mükafat” kimi ayrılı bilər. Bu anavariant Dəli Domrul obrazında formalaşır. Daha doğrusu, Dəli Domrul vasitəsilə özünü büruzə verir, reallaşır. Dərindən nəzər salsaq, Dəli Domrul da bir növ Salur Qazan kimi orta mövqe tutan obrazdır. Onun bir tərəfində keçmişini təcəssüm edən ata və anası, digər tərəfində indisinin ifadəçisi – arvadı durur. Dəli Domrul bir tərəfdən “ Keçmiş “ ilə bağlıdır, o biri tərəfdən “ İndi ”

ilə. Bu tipli orta mövqe tutan qəhrəmanlar Dastanın dərin, gizli mahiyyətində məhz Keçmiş ilə üzbəüz gətirilir. Onların sosial funksiyaları öz həyat təcrübələrini Keçmişin üstünə bir partlayıcı bomba kimi atmalarında, Keçmişi sınağa çəkib sınaqdan çıxmamasında ittiham etmələrində, Keçmişin “iç üzünü” açmalarındadır. Bu işdə onların yardımçısı məhz İndi olur.

Dəli Domrula Tanrı tərəfindən inayət edilir. Əgər o, canı əvəzinə can bulmuş olarsa, Əzrayıl onu rahat buraxacaq, canını almayacaq. Yunan mifologiyasından da belə bir motiv keçir. Heraklla Yunan hökmdarlarından olan Fessaliya şahı Admet arasında baş verən münasibəti xatırlayaq. Eynilə Admet də belə bir çətin məqamla qarşılaşmışdı və onun da bir obraz kimi sonrakı süjetdaxili inkişafı Dəli Domrulun inkişafı kimi olmuşdu.

Dəli Domrul da yunan Admet kimi can üçün əvvəlcə atasına və anasına müraciət edir. Ata və ana burda da mahiyyətə köhnəni və təbii ki, Keçmişi təcəssüm etdirirlər. Onlar canlarını Dəli Domrula, başqa cür desək, İndiyə qıymırlar və bununla da Dastanın mahiyyət planında Keçmişin İndiyə münasibəti bir mənalı şəkildə ifadə olunur, “İndi” özünü xilas etmək üçün yeganə ümid yeri saydığı, pənah apardığı keçmişindən heç nə ala bilmir. Və məsələ qəfil sonluqla bitir. Gözləmədiyi halda bu “İndi”nin başqa bir variantı – Dəli Domrulun arvadı onun imdadına yetişir. Ondan heç nə ummasalar da arvadı canını ərinin əvəzinə fəda etməyə hazır olduğunu bildirir. Qarşılaşdırma göz qabağındadır. Keçmiş və İndi yenə də – bu dəfə Dəli Domrulun ata – anası və Dəli Domrulla arvadı şəklində üz-üzə dururlar.

Bu anavariant bir qədər də inkişaf edib müxtəlif yönlərə şəxslənir və Dəli Domrulun arvadının sədaqəti və bu sədaqətə Tanrı tərəfindən verilən mükafat variantı kimi davam edir. Mükafat isə ondan ibarətdir ki, Tanrı İndinin bütün günahlarını bağışlayır və İndinin əvəzinə Keçmişi cəzalandırır – dəli Domrulun ata və anasının canlarını alır. “Sədaqət – Mükafat” anavariantı Dastanda bu şəkildə reallaşır və əslində bu anavariant daha müstəqil, daha geniş olan “Keçmiş – İndi” qarşılaşmasını üzvi şəkildə tamamlayır.

3. “Naşılıq – Təcrübə” qarşılaşdırması

Dastanın mahiyyət planına nüfuz etmək üçün üçüncü tip qarşılaşdırma kimi “naşılıq – təcrübə” qarşılaşdırmasını nəzərdən keçirmək

olar. Bu qarşılaşdırmanın konkretləşdirilməsi ağsaqqal və gənc, bilik və sadələvhlük, sınaq və inam kimi münasibətlərin seçilməsinə gətirib çıxarır. Təbii ki, bu münasibətlərin də əsasında müvafiq anavariantlar formalaşır.

- a) “Ağsaqqal – Gənc” anavariantı
- b) “Bilik” – “sadələvhlük” xətti.

“Ağsaqqal – Gənc” anavariantı çox geniş və ümumi bir mənzərəni özündə ehtiva edir. “Ağsaqqal” təcrübəni, “Gənc” isə naşılıqı təmsil edir. Dastanda bu qütblərin nümayəndələrini ayırmaq çox asandır. Dədə Qorqud – ağsaqqal və təbii ki, təcrübə qütbünün, əksər oğuzlar isə gənc və təbii ki, naşılıq qütbünün nümayəndələri kimi çıxış edirlər. Elə bircə Müqəddimənin Dədə Qorqudun oğuzlara dediyi nəsihət kimi qəbul edilməsi belə bir anavariantının real gücünü göstərən amil kimi diqqəti cəlb edir.

“Ağsaqqal – Gənc” anavariantı öz növbəsində çox maraqlı olan “bilik – sadələvhlük” xətlərini özündə ehtiva edir. Təbii ki, “ağsaqqal” bilik xəttini, “gənc” isə sadələvhlük xəttini yaşadır. Bu xətlə əlaqədar Dastanda diqqəti xüsusi cəlb edən belə bir məqam var. Qəhrəmanlar bir-birindən bəzən elə məsələləri öyrənmək istəyirlər ki, müasir oxucuya bu yalnız sadələvhlüyün yüksək nöqtəsi kimi görünə bilər. Qazan oğlu Uruzun atasına yağı barədə verdiyi sual (“Yağı nəyə derlər, baba?!”), Kafirin Əğrəyə verdiyi sual (“Sizin dinə nə derlər?”) və başqa bu kimi suallar “sadələvh suallar” kimi ayrılı bilər və bu barədə irəlidə xüsusi söhbət gedəcək. Bu “sadələvh suallar” indi bizi sadələvhlük və bilik münasibətlərinin bir qolu kimi maraqlandırır. Suallara verilən təmkinli cavablar əslində özündə təcrübə toplamış zümərənin yeni nəsli verdiyi dərslərdir. Davranış və əxlaq, dünyagörüşü və dəqiq oriyentirlər barədə verdiyi dərslər. Məlumatla, biliklə doldurulmuş bu dərslər sadələvhlüyün, məlumatlılığın dəfi naminə aparılır və bütövlükdə naşılığa təcrübə tərəfindən endirilən güclü zərbə təsiri bağışlayır.

- c) “Sınaq – İnəm” anavariantı

“Sınaq – İnəm” anavariantının Dastanın ifadə planında təzahür yayımı genişdir. Həm ayrı-ayrı boylar, həm qəhrəmanlar, həm də

müxtəlif situasiyalar başdan-başa sınaq üzərində qurulduğundan biz Dastana bütövlükdə sınaqlar Dastanı kimi də baxa bilərik. Təkcə “Dirsə xan oğlu Buğac” boyu bu sınağa üsulunun Dastan quruluşu üçün necə əsas olduğuna yaxşı işarə edir. Yaxud Salur Qazanın evinin yağmalanması boyunda sınaqdan keçirilənlər demək olar ki, bütün əsas qəhrəmanlar olur. Arvad – Burla xatun sınaqdan keçirilir, Qaraca Çoban sınaqdan keçirilir... Mahiyyət planında Qazana sədaqət və bu sədaqətə inam ifadə planında Burla xatun və Uruzun düşmənlərinin hərəkatlarında, Oğuz bəylərinin son məqamda Qazanın imdadına yetişmələrində, Qaraca Çobanın Qazana heç nəyə baxmadan sonadək arxa durmasında özünü göstərir.

Sınaqlar vasitəsilə təkcə real obrazları imtahana çəkirlər. Burada bütövlükdə Keçmiş və İndi anlayışlarında təmsil olunan zaman kəsikləri də sınağa çəkilir. Dirsə xanın oğlu Buğac yeni nəsəyə mənsub obraz kimi İndini təmsil edir. Onun sınağı Keçmiş tərəfindən aparılır. Buğaca Keçmiş tərəfindən, yəni atası Dirsə xan tərəfindən vurulan zərbədən sonra onun özünü necə aparması sınağın əsas mahiyyətini təşkil edir. Buğac atasına “qıymır” və onu əsirliyində olduğu qırx nəmərddən xilas edir, bununla da Keçmişdə İndiyə qarşı inam yaranmasına xidmət edir.

Başqa bir boyda isə İndi Keçmiş sınaqdan keçirir. Bir qədər əvvəl haqqında danışdığımız məqamı bir daha yada salaq. “Dəli Domrul” boyunda Dəli Domrulun ata-anası ümumiləşmiş şəkildə Keçmiş təmsil edirlər, onun nümayəndələridirlər. Dəli Domrul İndinin nümayəndəsi kimi əslində ata-anasını yox, canı əvəzinə can istəməklə Keçmiş sınaqdan keçirir. Keçmiş bu sınaqdan çıxıb bilmir və belə demək mümkündürsə, İndinin qarşısında borclu qalır.

Sınaqlar inama əsaslanmağa, inama inanmağa gətirən bir yol kimidir. Sınaqdan çıxarılanlar inam obyektinə çevrilirlər. Və sınağın mövcudluğunun özü təcrübənin bir daha yoxlanılmasından xəbər verir, naşılıq qütbünün möhkəm olub-olmamasının yoxlanması təsirini bağışlayır.

Beləliklə, Dastanın mahiyyət planındakı ikili qarşılaşdırmalar (oppozisiyalar) və onların verdikləri ana variantlar ilk baxışda qəribə və sirli görünü bilən bütün məqamların üzərindən sirr pərdəsini çəkib götürür. İfade planının real süjet parçaları, qəhrəmanları, ifadə və cümlə tipləri bir-birinə uyğun qruplarda birləşə bilirlər. Bu birləşmələr bir-birilə mahiyyət planının anavariantlarında, anavariantlarda ikili

qarşılaşdırmada qovuşurlar. İfadə və mahiyyət qatları Dastanda bu şəkildə – bir-birinə qovuşmuş, biri digərindən nəş'ət tapmış şəkildə özlərini göstərir.

Mahiyyətdən ifadəyə, Anavariantdan variantla – real təcəssümə gedən yol uzun da ola bilər, qısa da. Bu o deməkdir ki, ifadə planındakı konkret variantın mahiyyət planındakı bu və ya digər anavarianta, onun da öz növbəsində müvafiq ikili qarşılaşdırmaya aidliyi müxtəlif və rəngarəng dəlillər sistemi də tələb edə bilər və əksinə, elə də ola bilər ki, xüsusi dərin təhlilə, uyğunlaşdırmaya ehtiyac olmasın, hər variant asanlıqla müəyyən qarşılaşdırmaya aid edilsin. Bütün bunlar şübhəsiz ki, Dastanın bir orqanizm kimi yekrəng mahiyyətə malik olmamasından irəli gəlir. Eyni zamanda onun müxtəlif qatlarının və müxtəlif məqamlarının, ifadə planı dilində desək, ayrı – ayrı süjet və qolların cəmiyyətin tarixi inkişaf xəttinin ayrı – ayrı nöqtələrinə aidliyi inamını yaradır. Maraqlıdır ki, bu ayrı – ayrı nöqtələr bir məqamda və ya bir obrazda da fokus kimi cəmləşə bilərlər. Sirriçindəlik də elə bu zaman yaranır. Məsələn, eyni qəhrəmanın bir məqamda köhnə – Keçmiş mərhələsinə, digər məqamda yeni – İndi mərhələsinə daxil edilə bilməsi, qəhrəmanlar arasındakı konkret münasibətin bir neçə anavariantına aid edilmə imkanı bir tərəfdən Dastanın yaranmasında müxtəlif tarixi mərhələlərin və təbii ki, müxtəlif dünyagörüşlərinin, bilik arsenallarının iştirakını aydın şəkildə sübut edir-sə, digər tərəfdən onun gizli və sirriçində mahiyyətindən xəbər verir.

Mahiyyət planından ifadə planına keçid iki böyük mədəniyyət tərzinin birbaşa müdaxiləsi və köməyilə həyata keçirilir. İnsan mifoloji təsəvvürlərin buxovunda ikən Dastanı yaratmağa başlamış və Yazı mədəniyyətinə sahib olduqca Dastanı formalaşdırmaq, cilalamaq işinə davam etmişdir. Mifoloji təsəvvür və Yazı mədəniyyəti! Bu iki amilin müxtəlif nisbətlərdə bir-birini tamamlaması nəticə etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının bizə gəlib çatan məzmun və quruluşunu vermişdir. Dastan bu mənada hərbi poliqondur desək heç də səhv etmərik. Mifoloji təsəvvürlə Yazı mədəniyyətinin üz-üzə durduğu, ötürülən hər şeyi qəbul etməyə hazır münbit insan təfəkküründən ibarət olan əsl ədəbi – bədii və... Hərbi poliqon!

**“DƏDƏ QORQUD KİTABI”: OLAN VƏ
OLMAYAN BOYLAR**

Qorqudsünaslıqda belə bir şübhəsiz qənaət var ki, Dədə Qorqud boyları sayca əlimizdə olandan daha çox olub; bu gün bizə məlum olan on iki boy, görünür, onların ancaq bir hissəsidir (H.Araslı, M.Ərgin, V.Jirmunski). Belə mülahizə də var ki, bu boyların sayı oğuz tayfalarının qədərincə ola bilermiş – iyirmi dörd oğuz tayfası qədər. İyirmi dörd boy təsəvvür etmək o demək olardı ki, hər tayfadan yalnız bir qəhrəman çıxarmış. Əlbəttə, burada bir məntiq var ki, məhsuldar qəhrəmanlıq dastanı olan millətin tarixində ən çoxu bir-iki seçmə dastan, yaxud bir şah dastan özünü göstərir. Ancaq ümumiyyətlə türkün qəhrəmanlıq dastanlarının bolluğu, “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı boyların modeli həmin məntiqə sığışmır. Başqa bir cəhət də var: biz M.Kaşqarlıya, Rəşidəddinə, Əbülqazi və başqa tarixçilərə əsaslanaraq iyirmi dörd oğuz tayfasını tanıyıırıq. Halbuki, məsələn, Orxon-Yenisey kitabələrində doqquz oğuz, on oğuz və eləcə də otuz oğuzdan söhbət gedir. Yəni bir halda ki, oğuz tayfalarının sayı artır, onda dastanların – boyların da miqdarı artar. Başqa bir şey də ağlabatandır: S.Mümtazın dediyi kimi, hər türk-oğuz tayfasında bir janr aparıcı ola bilərdi, məsələn, ümumiyyətlə, türklərdə türkü, bayatılarda bayatı, varsaqlarda varsağı, türkmənlərdə türkməni, mahanlarda mahnı/mani, gəraylarda gəraylı və s. olduğu kimi¹ salurlarda da güman ki, dastan əsas janr olmuş olardı. Dastanın baş qəhrəmanı Qazan xan, “Kitab”dan bilindiyi kimi, salur boyunun yetirməsidir. Tarix bunu da təsdiqləyir ki, bəzi tayfalardan – boylardan (əfşar, qayı və s.) daha çox hökmdar çıxmışdır.² Deməli, bunlar daha döyüşkən, eyni zamanda sərkərdə – padşah verən daha intellektli türklərdir. Qazi Bürhanəddin salur nəslindəndir, Qazan xanın boyundandır. Onun poeziya dilində heç bir orta əsr şairində olmadığı şəkildə məhz qəhrəmanlıq dastanlarındakı, bilavasitə “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı qədər qəhrəmanlıq leksikonu, qəhrəmanlıq təşbehləri var.³ Çünki bu şair sərkərdədir, hökmdardır; əlində qılıncı qələm növbələşir və qələm qılıncın tarixi-təbii xislətinə laqeyd qala bilmir. Şair Bürhanəddin Əmir Teymura, Toxtamışa meydan oxuyan sərkərdədir. Əslində dövrü fəaliyyəti və tərcümeyi-

halı ilə Qazi Bürhanəddin qəhrəmanlıq dastanının qəhrəmanı olmağa layiq bir tarixi şəxsiyyətdir. Onun həyatı düzülüb-qoşulmamış bir dastandır. O, yazılmamış bir dastanın qəhrəmanıdır. Yəni, Qazan xanın və Qazi Bürhanəddinin salur boyu, görünür, daha çox sərkərdə hökmdar yetirən tayfalarındandır. Və ola bilər ki, bu boy, bu tayfa üçün onun etnik xislətinin psixoloji tələbi kimi dastan janrı daha tipik yaradıcılıq forması olub. Bu istiqamətdə şəxsən Dədə Qorqudun bayat boyundan çıxmış olması da bir söz deyir: bu boyun adı ilə bağlı olan bayatı fəlsəfi janrdır; deməli, müdrik Qorqud bu fəlsəfi janrın mühitində yetişib – dədələşib, ozanlaşıb. Təbii ki, ozanlar yalnız dastan yaratmayıblar, ümumiyyətlə, bədii əsər düzüb-qoşublar, hər halda dastan da deyiblər (görünür, ozanların növbəti tarixi mərhələdəki yetirmələri – davamçıları olan aşuqların bayatıdan tutmuş dastana qədər bütün janrlarda yaratmaları öz əcdadlarının janr əlvanlığını davam etdirmələrinə bir dəlildir).

Hansı variant olur-olsun – istər oğuz tayfalarının sayı ilə bağlı olsun, istər dastançılıq ənənəsi ilə seçilən bir tayfanın yaradıcılıq potensialından gəlsin, yaxud hansısa başqa bir səbəblə şərtlənsin, hər halda boyların “Kitab”dakından daha çox olmuş olması mütləqdir. Bunu, birinci növbədə, “Kitab”ın öz qəhrəmanlarını təqdim etmə tipi diktə edir. Məsələn, 2-ci boyun sonunda döyüşə çıxan Oğuz komandirlərindən Bamsı Beyrək bu şəkildə tanıtılır: “Parasarı Bayburd hasarıdan pırlayıb uçan, ap-alaca gərdəginə qarşı gələn, yeddi qızın umudu, Qalın Oğuz imrəncisi, Qazan bəgin inağı, Boz ayğırlu Beyrək çapar yetdi”.⁴ Burada Bamsı Beyrəyin ailə ilə bağlı halından (7 bacısı olması, gərdəyində kam almaması) tutmuş Oğuz dövlətindəki yerinə, Qazan bəyə yaxınlığına, atının adına qədər bütün əlamətləri sadalanır. Eyni zamanda Beyrəyin igidliyi də burada göstərilir: o, Parasarı Bayburd qalasından, əsirlikdən xilas olub. “Kitab”ın “Qam Bөрөнin oğlu Bamsı Beyrək boyını bəyan edər, xanım hey” hekayətində məhz həmin hadisə təsvir olunur: Beyrəyin əsir götürülməsi, qaladan qaçması və qayıdıb igidlərini oradan xilas etməsi boyun məzmununu təşkil edir. Deməli, başqa Oğuz sərkərdələrinin – komandirlərinin də qəhrəmanlıq təyinatına bu məna bucağından baxmaq gərəkdir. Məsələn, Dəli Dondar belə təqdim olunur: “Dəmir qapı Dərvənddəki dəmir qapuyı dəpüb alan, altmış tutam ala göndərinün ucında ər böğürdən Qıyan Səlcük oğlu Dəli Dondar çapar yetdi”. Bu təsvir Bamsı

Beyrəyin anketinin analoqudur; yəni bu da Dəli Dondarın şəxsiyyətini bildirən anketdir. “Kitab”da Bamsı Beyrəyin adına müstəqil boy var və həmin boy anket xasiyyətnaməsi ilə üst-üstə düşür. Ancaq Dəli Dondarın boyu yoxdur. Təbii ki, olsa, orada Dəli Dondarın sərkərdəliyi ilə dəmir qapılı Dərvəndin alınması göstəriləcəkdə. Və o halda həmin boyun adı belə olacaqdı: “Qıyan Səlcük oğlu Dəli Dondarın Dəmir qapı Dərvənddəki dəmür qapuyı dəpüb aldığı boyı bəyan edər, xanım hey”. Adlarına boy olmayan, ancaq yuxarıdakı qəlib üzrə aşağıdakı anketlərə görə Şir Şəmsəddin və Bügdüz Əmən boylarının var olmuş olmasını da təsdiqləmək olar: 1. “Dəstursızca Bayındır xanın yağışın basan, altmış bin kafərə qan qusdıran, ağ-boz atın yalısı üzərində qar turdıran Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin çapar yetdi”. Yəqin ki, Şir Şəmsəddinin “Kitab”a düşməyən bu adda boyu olmuşdur: “Dəstursızca Bayındır xanın yağışın basan, altmış bin kafərə qan qusdıran Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin boyunu bəyan edər, xanım hey”; 2. “Varıbanı peyğəmbərin yüzini görən, gələbənə Oğuzda səhabəsi olan, acığı tutanda bığlarından qan çıxan bığı qanlı Bügdüz Əmən çapar yetdi”. Bu anketin boy adı, yəqin ki, belə olmalıydı: “Varıbanı peyğəmbərin yüzini görən bığı qanlı Bügdüz Əmənin boyunu bəyan edər, xanım hey”.

Həmin qaydadaca “... Qazan bəgün qartaşı Qaragünə çapar yetdi”, “...Qazan bəgün tayısı Atağızlu Aruz Qoca çapar yetdi” təqdimatları da, şübhəsiz, müvafiq adlarda boyların varlığına dəlalat edir.

Mövcud anket qəliblərinin təhlili göstərir ki, bir sərkərdənin – komandirin bir neçə boyu olmuşdur. Məsələn, Qaragünə oğlu Qarabudaq bu anketlə səciyyələndirilir: “Həmidlən Mərdin qələsin dəpüb yıqan, dəmür yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusdıran, gələbən Qazanın qızın ərliklə alan, Oğuzın ağ saqqallı qocaları görəndə ol yigidi təhsinləyən, al məxmuri şalvarlı, atı bəhri qotazlu Qaragünə oğlu Qarabudaq çapar yetdi”. Bu anketdə üç boyun süjeti əks olunur – adları belə olmalıdır: 1. “Hamid qələsin dəpüb yıqan Qaragünə oğlu Qarabudaq boyunu bəyan edər, xanım hey”; 2. “Mərdin qələsin dəpüb yıqan Qaragünə oğlu Qarabudaq boyunu bəyan edər, xanım hey”; 3. “Qazanın qızın ərliklə alan Qaragünə oğlu Qarabudaq boyunu bəyan edər, xanım hey”.

Buradan da bir neçə boy çözlür: “Kafərləri it ardına buraqıb xorlıyan, eldən çıxub Ayqırgözlü suyından at yüzdirən, əlli yeddi qələnin kilidin alan, Ağ Məlik Çəsmə qızına nikah edən, Sufi Sandal

Məlikə qan qusdıran, qırq cübbə bürünüb otuz yeddi qələ bəginün məhbub qızlarını çalub bir-bir boyun qucan, yüzində-todayında öpən İlək Qoca oğlu Alp Ərən çapar yetdi”. Bu anketin açılışı İlək Qoca nəslinin adı ilə deyək ki, “Manas” və ya “Koroğlu” kimi bir nəhəng dastanın varlığına işarə edir. Məsələn, əlli yeddi qalanın açarının alınmasından söhbət gedirsə, deməli, burada əlli yeddi yürüş nəzərdə tutulur ki, hər yürüş bir boyun süjeti olmalıdır. Burada inandırıcı olmayan heç nə yoxdur: Orxon kitabəsində Kül Tiqinin, Bilqə Kağanın tarixlə təsdiqlənən sayə-hesaba gəlməyən zəfər yürüşlərini xatırlayaq. Və onu da yadımıza salaq ki, qəhrəmanlıq dastanları real tarixi söykənəcəklər üstündə durur. Həmin məntiqə anketin başqa detalına diqqət yetirək: Alp Ərən “otuz yeddi qələ bəginün məhbub qızlarını çalır” – götürüb qaçırır. Bu da otuz yeddi yürüşün mövzusu-
dur. Burada rəqəmlərin yuvarlaq yox, əlli yeddi, otuz yeddi göstərilməsi də, əgər mübaliğə varsa, bu mübaliğənin müəyyən gerçəkliyə söykəndiyinə inanmağa çağırır. Ola bilər ki, yeddi rəqəminin müqəddəsliyinin buraya daxil var, ancaq o halda yeddi, yetmiş yeddi deyilməsi gözlənə bilərdi. Hətta bu əlli yeddini əlli yeddi yox, şərti olaraq bir, otuz yeddini otuz yeddi yox, bir boy kimi götürsək belə, yenə Alp Ərənin adı ilə altı boy olur:

1. “Kafərləri it ardına buraqıb xorlıyan İlək Qoca oğlu Alp Ərənin boyını bəyan edər, xanım hey”; 2. “Eldən çıxub Ayqırgözlü suyından at yüzdirən İlək Qoca oğlu Alp Ərənin boyını bəyan edər, xanım hey”; 3. “Əlli yeddi qələnin kilidini alan İlək Qoca oğlu Alp Ərənin boyını bəyan edər, xanım hey”; 4. “Ağ Məlik Çəşmə qızını nikah edən İlək Qoca oğlu Alp Ərənin boyını bəyan edər, xanım hey”; 5. “Sufi Sandal Məlikə qan qusdıran İlək Qoca oğlu Alp Ərənin boyını bəyan edər, xanım hey”; 6. “Otuz yeddi qələ bəginün məhbub qızlarını çalan İlək Qoca oğlu Alp Ərənin boyını bəyan edər, xanım hey”. Alp Ərənin “Kitab”ın daha heç bir yerində yada salınmaması da göstərir ki, zamanında onun adına nəhəng qəhrəmanlıq dastanı olmuş, “Kitab”da bir yerdə xatırladılmaqla kifayətlənilmişdir. Alp Ərənin qardaşı Dülək Uranın adı dörd boyda (VIII, IX, XI, XII) çəkilir. Maraqlıdır ki, XI boyda Dülək Uran özünü təqdim edərkən qardaşının anket göstəricilərindən bəzilərinə təkrar edir: “... Öz adına xorlıyan, eldən çıxan, əlli yeddi qələnin kilidini alan İlək Qoca oğlu Dönəbilməz Dülək Uran mana derlər”. Deməli, Alp Ərənin şərti olaraq altı qəbul etdiyimiz

yürüşünün üçündə Dülək Uranın da qəhrəmanlıq payı var, o, qardaşı ilə yanaşı bu süjetlərdə sərkərdəlik etmişdir. Təbii ki, bu nəhəng dastanın başlanğıcında bu sərkərdələrin atası İlək Qoca da qılıncı ilə, sərkərdə kimi iştirakçı olmuşdur. Türk dastançılığında bu təcrübə də var: “Kül Tiqin”, “Bilqə kağan” dastanları Bumın kağanın, İltəriş kağanın qəhrəmanlıq təməli yaratmalarının yad olunması ilə başlanır. Yaxud “Kitab”ımızın özündə gənc Oğuz sərkərdələri məhz atalarının adları ilə təqdim olunurlar: Qaragünə oğlu Qarabudaq, Qıyan Səlcük oğlu Dəli Dondar, Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin və s., eləcə də İlək Qoca oğlu Alp Ərən və yenə İlək Qoca oğlu Dülək Uran. Beləliklə, İlək Qoca ailəsinin adı ilə nəhəng bir dastan varmış, onun baş qəhrəmanı İlək Qoca Alp Ərən imiş (Və bu ailədə, bu gün müasir türk ailələrində gördüyümüz kimi, ata ilə oğulun, qardaş ilə qardaşın adlarında bir ritmik əlaqə var: ata İlək, oğul Dülək, qardaşın biri Dülək Uran, o biri Alp Ərən. Bu ritm ardıcılığına görə hətta demək olar ki, Alp Ərən kiçik qardaşın adıdır – böyük qardaşın adı ataya uyğun qoyulmuş, kiçik qardaş isə qafiyə ilə böyüyə bənzədilmişdir: Uran-Ərən). Böyük bir dastanın memarlıq materialı olan İləklər ailəsinin nəsil şərəfi haqqında bir faktı da xatırlatmaq yerinə düşərdi. Daş Oğuz İç Oğuzla asi olarkən Aruz Daş Oğuzun bəylərini məsləhətə çağırır: “Əmən gəlsün, Alp Rüstəm gəlsün, Dönəbilməz Dülək Uran gəlsün” deyir. Aydın olur ki, İləklər ailəsi Daş Oğuzdandır. Ancaq İç Oğuzla döyüşdə Dülək Uran görünür. Döyüşqabağı səhnə belə verilir: “Üç oq, Boz oq qarşulaşdılar. Aruz aydır: “Mənim İç Oğuzda qırımım Qazan olsun”. Əmən aydır: “Mənim qırımım Tərs Uzamış olsun”. Alp Rüstəm aydır: “Mənim qırımım Ənsə Qoca oğlu Oqçı olsun” dedi. Hər biri bir qırım gözdədi. Aruzun yanındakı məsləhət yığıncağına gəlmişlərin içində də onun adı çəkilmir. Hesab etmək olar ki, İlək oğlu Dülək Uran niyyəti bilərək Aruzun çağırışına heç gəlməmişdir. Və demək, böyük dastanın mövzusu olmuş İləklər ailəsi türkün, Qalın Oğuzun içinə nifaq düşməsinə razı olmamışdır.

Aydın olur ki, adına boy olan qəhrəmanların da “Kitab”dakından əlavə hekayətləri olub. Məsələn, “Kitab”da “Qazılıq Qoca oğlu Yegnəg boyını bəyan edər, xanım hey” adlı boy var. Burada Bayındır xanın vəziri olmuş, kafərə əsir düşmüş Qazılıq Qocanın oğlu Yegnəyin qəhrəmanlığından danışılır. Aydınlaşır ki, Qazılıq Qoca əsir düşərkən qadınının boyunda övladı varmış. Övlad oğlan olur, böyüyür, on

beş yaşına dolur. İgid həddinə yetişib atasını xilas edir. Bu, Yegnəyin ilk qəhrəmanlıq sınağıdır – etnik xarakter olaraq bütün Oğuz oğulları özlərini bu yaşda tanıdılar (Buğac, Beyrək, Səgrək və b.). Əgər bəy Yegnəyin başqa qəhrəmanlıqları olacaqdısa, bundan sonra gəlməlidir. “Kitab”dakı anket prinsipi ilə Yegnəg belə təqdim olunur: “Çaya çalmalı, çal qaraquş ərđəmlü, qurqurama qurşaqı, qulağı altun kübə-lü, Qalın Oğuz bəglərini bir-bir atından yıqan Qazılıq Qoca oğlu bəg Yegnəg çapar yetdi”. Burada, əlbəttə, Yegnəyin ədəbi portreti ön plandadır: (çaya və ya çöpə) çalmalı, qaraquş ərđəmlü (xislətli), dola-ma qurşaqı, qulağı qızıl sırğalı. Ancaq bunun ardınca bir igidlik səh-nəsinin təsviri var: bir etnik at idmanı sınağında, ya at üstündə pəhlə-vanlıq yarışında Yegnəg Oğuz bəylərini bir-bir atından yıxır. Oğuz igidinin qəhrəmanlığı yalnız kafir ordusunu məğlub etməkdə, düşmən başı kəsməkdə deyil, o, gücün, fiziki məharətin sınıandığı hər məqam-da tanınır. Buğacın buğanı basması, Qanturalının qağan aslana, qara buğaya, qara buğraya (erkək dəvəyə) qalib gəlməsi səhnələrini və s. yada salaq. Deməli, “Qazılıq Qoca oğlu bəg Yegnəyin Qalın Oğuz bəglərini bir-bir atından yıqdığı boyı bəyan edər, xanım hey” boyu olmuşdur. Yaxud Yegnəyin haqqında başqa bir işarəyə diqqət yetirək. “Salur Qazanın evi yağmalandığı boyı bəyan edər” bəhsində Oğuz bəyləri haqqında belə söylənir: “...Ağ bədəvisin çəkdirdi, Bayındır xanın yağısın basan Şir Şəmsəddin bindi. Parasarın Bayburd hasarın-dan pırlayıb (uçan) Beyrək Boz ayğırına bindi. Qonur atlu Qazana “keşiş” deyən bəg Yegnəg Turı ayğırına bindi”. Göründüyü kimi, bu təyinatlar Şir Şəmsəddinin və Beyrəyin bütöv anketlərindəkinə uy-ğundur: “Dəstursuzca Bayındır xanın yağısın basan Şir Şəmsəddin”; “Parasarın Bayburd hasarından pırlayıb uçan Boz ayğırlı Beyrək”. Bu halda həmin sırada Yegnəyin bu əlamətlə verilməsi təsadüfi sayıla bilməz. Mütləq bu, bir səhnəyə işarədir. Görünür, Oğuz elində ya-yılan, haqqında söz-söhbət gedən, əfsanələşmiş bir hekayət olmuşdur: nəsə bir məqamda Yegnəg xüsusi cəsarət göstərmiş, Qazan xanın üzünə ağ olmuşdur. Ancaq bu ağılıqda bir “dəstur”, bir ayin-qanun gözlənilmişdir – bu səhnənin nəticəsində, görünür, Yegnəg bəraət qazanmış, Qazan xan onu bağışlamışdır. Çünki Yegnəg Qazanla mu-niscəsinə ov səfərinə çıxır və Qazanın müdafiəsi gərək olanda igidləri ilə düşmən üstünə qalxır. Həm də yəqin ki, bu hadisə “Kitab”ın islam-laşması zamanı olmalıydı, yoxsa Qazan xana “keşiş” demək belə ciddi

ictimai mənə kəsb etməzdi. Görünür, Qazan xan nəşə əski türk tanrıçılıq norması ilə bir ayin icra edirmiş ki, islam normasına sığmırmış. Buna etiraz etməyə ancaq “Qalın Oğuz bəylərini bir-bir atından salan” Yegnəyin cəsarəti çatıb. Və hesab edirəm ki, Yegnəglə bağlı dastanda “Qonur atlu Qazana “keşiş” deyən bəg Yegnəyin boyını bəyan edir, xanım hey” mövzusunda bir boy olmuşdur.

Beyrəyin elmə məlum olan dastan taleyi bu deyilənləri gerçəklik kimi bir daha təsdiq edir. “Kitab”da Beyrəyin adına bir boy var. Ədəbi-bədii ölçülərin tələbi ilə, boydakı hadisələrin gedişindəki həlledici roluna görə, bədii konfliktin qurulması və düyünün açılması baxımından əslində XII boyda Beyrək əsas şəxslərdəndir. Doğrudur, bütövlükdə son boy Oğuz dövlətinin və dövlətçiliyinin taleyi məsələsini qoyur, bu, siyasi tarix faktıdır, ancaq bədii əsər kimi faciə motivi məhz Beyrəklə bağlıdır. Bu mənada “Kitab”da az-çox geniş, təfərrüatlı iki Oğuznamə var: “Uruz” – onun bilavasitə adı ilə üç boy var və “Beyrək” – iki boyun qəhrəmanı kimi çıxış edir. Ancaq məlumdur ki, türk dastançılığında Beyrəyin adı ilə müstəqil bir əsər var – “Alpamış” dastanı. Alpamış Alp Bamsının fonetik kipləşməsidir (türkcənin ş-s səs uyğunluğunu nəzərə alın – Azərbaycan türkcəsi: yaxşı; qazaxca: jaxsı). Dastanda Alpamışın atası Bayburadır. Bizim “Kitab”da Bamsı Beyrəyin atası boyun sərlövhəsində Qam Börə, boyun içərisində isə Baybörə (Baybüre də olar) kimi gedir. “Alpamış”dakı Bamsı Beyrəyin (Alp Bamsın) xeyli hekayətləri var. Deməli, Bamsının bütöv qəhrəmanlığı “Alpamış” dastanıdır. Həmin Beyrək – Alpamış modeli yuxarıdakı mülahizəni təsdiq edir ki, Oğuz qəhrəmanlarının hərəsinin bütün yürüşlərini əhatə edən, müxtəlif boylardan ibarət bir müstəqil dastanı olmuşdur.

Deməli, burada iki cəhət var. 1. “Kitab”da adı keçən bütün Oğuz qəhrəmanlarının adına boy olub. Bu qəhrəmanlar Oğuz bəyləri və xanlarıdır. Bunların hər birinin arxasında qırx nəfərdən ibarət qvardiya və çoxlu döyüşçü dayanır. “Kitab”da nə qvardiya dəstəsinin, nə döyüşçülərin adı çəkilir. Ancaq onlar var. Məsələn, “Salur Qazanın evi yağmalandığı boy”da deyilir: “On iki bin kafər qılıcdan keçdi. Beş yüz Oğuz yigitləri şəhid oldı”. Burada konkret rəqəmlər göstərilməsi təsadüfi deyil, ilk növbədə reallıq və tarixilikdir. Məhz bu rəqəmlər Oğuz igidlərini əfsanə damğasından qurtarır: bunlar insan dəstəsidir, döyüşdə öldürülər də, ölürlər də. Qəhrəmanlıq nisbətəndir: on iki min

düşmən, beş yüz Oğuz igidi ölür. Bəylər, sərkərdələr – öndə döyüşən, eyni zamanda döyüşü idarə edənlər salamat çıxırlar (Təpəgöz boyu istisnadır, o, Allahın Oğuzla göndərdiyi bələdir). Dastanda ancaq ölməzlərin adı çəkilir. Qaraca çobanın “iki qardaşı oxa düşür, şəhid olur”; onların adı çəkilsə də, vurğulanmır. Qaraca çoban əslində bir hücumun qarşısını alan sərkərdə kimi çıxış edir. Dəstəsi kiçikdir, iki qardaşından ibarətdir. Ancaq o, komandirdir və döyüşdən qalib çıxır: bu qəhrəmanlığın sahibi adı ilə tanındılmalı idi və tanındılır – onun adı Qaraca çobandır. Əslində, ikinci boyun əsl qəhrəmanı da məhz Qaraca çobandır. Ümumiyyətlə, qəhrəmanlıq dastanının belə bir yaradıcılıq spesifikasiyası olub: tarixən insanları, dastan dinləyicilərinin yaddaşı siyahılarla yüklənmir, ona görə də qəhrəmanlar yadda qalırlar.

2. Əksərən, bəlkə də istisnasız olaraq, hər qəhrəmanın bir neçə boydan ibarət müstəqil dastanı olmuşdur.

Beləliklə, Dədə Qorqud Oğuznaməsində adı çəkilən müsbət kişi-insan şəxsiyyətlərindən hər birinin adı ilə ən azı bir boy bağlanmışdır. Kimdir bu qəhrəman – sərkərdə insanlar? Bunlar yaşlı, orta və cavan nəsilədən ibarət qəhrəmanlardır. Yaşlı nəslə bunlar daxildir: Qazan xan, Qaragünə (Qarabudağın atası), Qəflət Qoca (Şir Şəmsəddinin atası), İlk Qoca (Dülək Uran və Alp Ərənin atası), Baybörə (Beyrəyin atası), Baybican (Dəli Qarçarın və Banu Çiçəyin atası), Qanlı Qoca (Qanturalının atası), Qaraçəkür (Qırqqınığın atası), Qazılıq Qoca (Yegnəyin atası), Yağrınıcı (İlalmışın atası), Toğsun (Rüstəmin atası), Bəkil (Əmrənin atası), Uşun Qoca (Səgrək və Əgrəyin atası), Dözən (Alp Rüstəmin atası), Qılbaş, Ənsə Qoca (Oqçunun atası).

Bu nəslin nümayəndələrindən bəziləri “Kitab”da vuruşan göstərilir: Əmrənin atası Bəkil, Qarabudağın atası Qaragünə, Qıyan Səlcuk və Basatın atası Aruz. Bunlardan yalnız Aruz “Qoca” ünvanı ilə işlənir. Ola bilsin ki, döyüşən nəvəsi (Dəli Dondar) olduğu üçün belədir. Döyüşlərdə iştirak etməyən, ancaq sərkərdə oğullarının əsil-nəcəbət ünvanı kimi göstərilənlər bir qayda olaraq “Qoca” adı ilə verilir. Əlbəttə, bu adda yaş məzmunu şübhəsizdir. Ancaq mənə elə gəlir ki, burada ustadlıq keyfiyyəti, sərkərdəlik məktəbinə sahib olmaq, qəhrəman övlad hazırlamaq keyfiyyəti əks olunur. Bu ad cavan qəhrəmanların “Dəli” ünvanının qarşılığıdır – cavan igidlərə Dəli Dondar, Dəli Domrul deyildiyi kimi, sərkərdəliyi püxtələşmiş Oğuz qəhrəmanlarına da Qəflət Qoca, Qazılıq Qoca və s. deyilmişdir. Buna

görə də “Qoca” sözünü yaş göstəricisi kimi yox, adın tərkib hissəsi olaraq qəbul etmək və baş hərflə yazmaq daha münasibdir. Bu ünvanın Qazan xana aid edilməməsi, görünür, onunla izah olunmalıdır ki, onun “bəylərbəyi” titulu həmin “qoca” keyfiyyətini içinə almış olur. Baybörə, Baybican, Qaraçəkür, Yağrını, Toğsun, Dözən, Qılbaşın “qoca”sızlığı, görünür, müəyyən səbəblərlə bağlıdır. Hesab etmək olar ki, bəziləri hələ ustadlıq həddinə çatmayıb, orta yaşa yaxındırlar. Məsələn “Kitab”da Baybörə, Baybican hələ övlad arzulayırlar. Yaxud Qaraçəkürün oğlu Qırqqınıq döyüşçü kimi yad olunmur. Və ya Qılbaşın ümumiyyətlə ailəsi – övladı haqqında heç bir məlumat yoxdur.

Orta nəslin nümayəndələri – bunları saymaq olar: Qıyan Səlcuk, Bügdüz Əmən, Şir Şəmsəddin, Əgrək, Dügər Alp Rüstəm, Dəli Uran, Tərs Uzamış, Savqan sarı Dəmir Donlu Mamaq, Oqçu, Dirsə xan və s. Ümumən bu nəslə dəqiq göstərmək çətindir. Ancaq müəyyən müləhizələri nəzərə almaq olar. Məsələn, Qıyan Səlcuk Təpəgözlə döyüşdə ölüb, oğlu Dəli Dondar yetişib, ancaq hələ atası Aruz yaşayır. Bügdüz Əmən cavan Yegnəyin dayısıdır, ancaq öz övladı haqqında söz yoxdur. Yaxud Səgrək anadan olanda Əgrək artıq əsir alınmışdı. Dirsə xan hələ övlad yetirmək yaşındadır və elə yetkin deyil ki, övladına atılan şəri təhlil edə bilsin. Yaxud Buğac, Beyrək, Uruz, Səgrək və başqaları əllərinə qılınca alanda artıq Alp Rüstəm, Tərs Uzamış, Dəmir Donlu Mamaq adlı-sanlı qəhrəmanlar idi.

Oğuz qəhrəmanlarının cavan nəslə: Buğac, Dəli Dondar, Qarabudaq, Beyrək, Alp Ərən, Uruz, Dəli Qarçar, Dəli Domrul, Qanturalı, Qırqqınıq, Yegnək, Dülək Uran, İlalmış, Rüstəm (Toğsun oğlu), Basat, Əmran, Səgrək.

“Buğac”, “Beyrək”, “Yegnək” boylarının yaranması mexanizmi göstərir ki, bütün oğuz qəhrəmanlarının bəylik qazanma mərasimi olub. Bu məqam “Buğac” boyunda tarixi reallığı və bütün aydınlığı ilə ifadəsini tapır. Oğuznamədə yaşlı nəslin döyüşən, at üstündə olan nümayəndələri – Aruz Qoca, Qaragünə, Bəkil “Kitab”a (və ya dastana), necə deyirlər, hazırca şəkildə, müəyyən olmuş sərkərdələr kimi gəliblər; onların başlanğıc yolunu əks etdirən boylar meydana deyil, məsələn, Aruza niyə Atağızlı ləqəbi verilib, Qaragünə niyə məhz belə adlanıb – təbii ki, bunları şərtləndirən hadisələr olub. Dastanda Qazan xanın təyinləri var “...Tülü quşun yavrisı, bizə-miskin umudu, Qonur atın yiyəsi, Bayındır xanın göygüsü...” Ancaq bunlar Qazan xanın

igidlikləri deyil. Qardaşı oğlu Qarabudaq haqqında “Qazanın qızın ərliklə alan” ifadəsi var. Bir halda ki, öz əmisi qızını almaq üçün qəhrəmanlıq göstərmək lazım gəlir, deməli, Bayındır xanın qızı ilə evlənmək üçün Qazan da hansısa sınaqdan çıxıb. Başqa dastanlarda da, nağıllarda da hökmdar qızı ilə evlənmək böyük imtahanla mümkün olub (Qanturalı boyunu da xatırlayın). Yaxud Qazanın bəylər bəyi rüt-bəsini qazanması üçün mütləq boy var olub. Yəni Qazan “Kitab”dakı mərtəbəyə qəhrəmanlıqlar göstər-göstərə gəlib. Halbuki “Kitab”ın lap əvvəlindəcə Qazan bizə qəhrəmanlığı ilə yox, pərişan subyekt kimi, evinin yağmalanması ilə təqdim olunur. Xatırladığım kimi, əslində həmin boyun qəhrəmanı Qaraca çobandır.

Orxon-Yenisey dastanlarında Bumının, İltərişin xaqanlıq (Kağan) taxtına çıxması haqqında məlumat verilir. Bayındır xanlar xanıdır – bu, xaqan ünvanıdır. Onun taxta çıxma mərasimi olmalıydı. Yaxud dediyim kitabələrdə Tonyukukun sırası döyüşçü atında xaqanlığın vəziri – ağsaqqalı mövqeyinə gəlməsi göstərilir. Həmin yolla Dədə Qorqud da Qalın Oğuz elinin ağsaqqallığına ucalmışdır. Deməli, əlimizdə olan dastana qədər bu şəxsiyyətlərin yolunu göstərən başqa boylar – Oğuznamələr olmuşdur. Beləliklə, hər qəhrəman – sərkərdə haqqında təkcə bir boy qəbul etsək, Dədə Qorqud Oğuznaməsi qırx yeddi boydan ibarət nəhəng bir dastan olmuş olur.

Bu mülahizənin məndən əvvəlki müəllifləri M.Ərgin⁵ və V. Jirmunskidir.⁶

Bəs səbəb nədir ki, belə bir nəhəng dastan (fikrimizə görə, ən azı 47 boy, ən çoxu isə 130-dan az olmayaraq) cəmi 12 boy şəklində bizə çatmışdır. Bizcə, yazıya alınarkən Qalın Oğuz Eli (dövləti) haqqında, Oğuzun mifoloji düşüncəsi, Oğuz cəmiyyəti, Oğuzun müəyyən tarixi mərhələdəki mədəniyyəti, ailə-insan davranışı, hərbi-yürüş mexanizmi haqqında bir bütöv təsəvvür yaratmaq əsas məqsəd olmuşdur. Bu təsəvvür tarixə çevrilməli və gələcək nəsillərə çatdırılmalıydı. Bir tərəfdən, nəsilədən nəslə verilmək üçün dastanda bir çeviklik – yığcamlıq olmalıydı, o biri tərəfdən, yığcamlıq xatirinə elə ixtisar aparılmamalıydı ki, Oğuzun tarixi haqqındakı təsəvvürün bütövlüyü zədələnməsin. Deməli, seçmədə ciddi, tarixi baxımdan əsaslandırılmış müəyyən prinsiplər olub. Məsələn, niyə 57 qalanın açarını almaq üçün 57 yürüş aparmış, ondan əlavə 37 qala bəyinin məhəbbət qızlarını alıb qaçırmmaq üçün 37 səfər etmiş (bütövlükdə 94 boyun qəhrəmanı) İlek Qoca oğlu Alp Ərən yox, məhz Bamsı Beyrək yazıya alınmışdır. Əvvələn, Bamsı

Beyrəyin adına bağlanmış “Alpamış” dastanı göstərir ki, onun da zəngin qəhrəmanlıq tərcümeyi-halı olub. Ancaq bundan əlavə və bununla yanaşı Beyrəklə bağlı elə keyfiyyətlər var ki, onlar Oğuz Eli, Oğuz cəmiyyəti haqqında daha mühüm məlumatlar, biliklər verir – məsələn, Beyrəkdəki ozan məharəti ilə fiziki gücün vəhdəti, qəhrəmanlıq, sifət gözəlliyi və sevgili zərifliyi – Banuçiçək motivinin bədii kamilliyi, onun taleyindəki tragiklik, onun dövlət aparatı ilə yaxınlığı və s. Doğrudur, biz bilmirik ki, İlk Qoca oğlu Alp Ərən hansı keyfiyyətləri ilə, məsələn, təkcə fiziki imkanları ilə, yoxsa daha nələri ilə səciyyələnib, ancaq Beyrəyin fiziki, hissi-əqli cəhətləri ilə Oğuz Eli və Oğuz cəmiyyəti haqqında verdiyi bilik bizi, yəni sonrakı nəsilləri təmin edir. Yazıya alınmış başqa boylardakı Oğuz igidlərinin də Oğuz cəmiyyətini təmsil etmək baxımından anketlərini təhlil etmək olardı.

Ancaq bu da kifayətdir, qənaətimizdə qalaq ki, boyların yazıya alınmasında seçim prinsipi olmuşdur. Biz dastan yaradıcılığı ilə bağlı bu mövcud fikri qəbul edirik ki, qəhrəmanlıq dastanı tarixin şifahi dərsliyidir. Və qənaətimiz budur ki, Dədə Qorqud oğuznamələrini yazıya alan dahi şəxs Oğuz tarixinin yazılı dərsliyini yaratmaq məqsədini izləmişdir. Bu baxımdan yazıya alınmış bu abidənin adındakı “kitab” sözü olduqca tarixi əhəmiyyətli bir faktdır. Biz bilmirik ki, bu, əslində türkcə olmuş “bitik” və ya “yazı” sözlərindən hansınınsa ərəbcə qarşılığı kimi tərcümə olunmuşdur, yoxsa başqa türkcələrdəki kimi Azərbaycan türkcəsində də olan “kitab” sözünü abidəni son yazıya alan şəxs özü işlətməmişdir. Hər iki halda “yazılı”, “yazıya alınmış”, “yazılmış” məzmununu verən müasir “kitab” sözünə uyğundur. Görkəmli qorqudşünas H. Araslı tarixi faktı dəqiq ifadə edir: “Dədə Qorqud dastanları... XI əsrdə⁷ bizə məlum olmayan bir şəxs tərəfindən yazıya köçürülmüşdür ki, indi “Dədə Qorqud Kitabı” adı ilə məşhurdur”.⁸ Həqiqətən, ad bugünkü mənasında kitabdır, həm də məhz dərslik kitabıdır və “Dədə Qorqud Kitabı” Oğuz tarixinin yazılı dərsliyidir.

“Dədə Qorqud Kitabı”nın tarixi mənbə olması ilə bağlı bir faktı nəzərə almaq yetər ki, XIII - XVII əsrlər arasındakı tarixçilərdən Oğuz tarixi ilə maraqlananların, demək olar ki, hamısı ona üz tutmuş, bu və ya başqa səviyyədə ondan yararlanmışdır. Tarixçilər Dədə Qorqudu tarixi şəxsiyyət kimi səciyyələndirmiş, “Kitab”ın epizodlarını yeri gəldikcə tarixi hadisə kimi almışlar. Elxanlı vəzir Rəşidəddin (XIV), misirli Əbu Bəkr ibn Abdulla ibn Aybək əd-Dəvadari (XIV), Yazıcıoğlu Əli (XV),

Əlişir Nəvai (XV), Bayburdlu Osman (XVI), Əbülqazi Bahadır xan (XVII) və başqa tarixçilərin əsərlərindəki Oğuz tarixi ilə bağlı məqamları xülasə edən M.Ərgin⁹ hər xülasənin sonunda nəticə kimi söyləyir ki, bu məlumat “Dədə Qorqud Kitabı”ndan gəlir.

Məsələn, Rəşidəddinin əsəri ilə bağlı yazır: “Görülüyor ki,... onun (Dədə Qorqudun – T.H.) akıl hocalığı, kəramət sahibi olması, Peyğəmbər zamanında yaşamış bulunması, bayat boyundan olması, çocuklara ad qoyması, gözəl sözlər söyləməsi “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı özəlliklərin başdan-başa eynidir”¹⁰. Az və ya çox bənzərliklərlə bütün tarixi məlumatlar “Kitab”ımıza bağlanır. V.Bartold¹¹ və M.Ərgin¹² Yazıcıoğlu Əlinin əsərindən bu parçanı nümunə gətirirlər: “Peyğəmbər əleyhüssəlam zamanına yaqın zamanda Bayat boyundan Qorqud Ata qopdı. Nə der isə, olurdu. Qaibdən xəbərlər söylər idi. Həq-Təala anın könlünə ilham edər idi. Ayıtdı: “Axır zamanda gerü xanlıq Qayıya verilüb, kimsə əllərindən almıya” dedi. Dedügi Osman rəhmətullah nəslidir”. Müəlliflərin dedikləri kimi və göründüyü kimi, bu parça “Dədə Qorqud Kitabı”nın başlanğıcındakı cümlələrin təxminən eynidir. “Kitab”da elə dastanlar var ki, onlar bədiilik əlaməti sayılır, adicə ədəbi mübaliğə kimi qiymətləndirilir. Məsələn, Aruz Qoca belə təqdim olunur: “Altmış ərəkəc dərisindən kürk eləsə, topıqlarını örtmiyə, altı ögəc dərisindən külah etsə, qulaqlarını örtmiyə, qolubudı xıranca, uzun baldırları incə, Qazan bəgün tayısı Atağızlu Aruz Qoca”¹³. Tarixçi tərəfindən yazılmış və tarix əsəri olmasına şübhə olunmayan Yazıcıoğlu Əlinin “Səlcuqnamə”sindəki Əfrasiyab oğlu Alp Aruzun portreti belədir: Doxsan dəridən kürk onun topuqlarına çatmır, on dəridən papaq onun saçlarını örtmür.¹⁴ Bu, “Kitab”dakı həmin Aruz Qocadır – kürkünün ölçüsü otuz ərəkəc dərisi, papağının ölçüsü dörd öyəc dərisi böyüyüb. Əgər “Kitab”dakı ölçü bədiiliklə şərtlənirdisə, bəs bu nədir? Aruz həmin tarix əsərində bir dəfəyə on qoyunun ətinə yeyir, bir atın başını birdəfəyə ağzına qoyub udur. Yaxud yenə həmin elmi təsvirdə Baybörə oğlu Bəy Barı (“Kitab”dakı Beyrək) bir oturmağa bir dananın xörəyini nuş edir, ilanı tutub diri-diri yeyir və s. Mübaliğə varsa, bunlara deyərlər. Bütün bunlar obrazlılıqla bağlı şişirtmələr deyil, mifoloji nəhənglər tipinin əks olunmasıdır. Bədiilik və elmilik mifoloji koda eyni münasibətdədir (“Koroğlu” ilə müqayisə edin). Bu mənada “Dədə Qorqud Kitabı” daha qədim olaraq, sonrakı müəlliflər üçün həm tarixi, həm bədii-ədəbi mənbə olmuşdur.

Deyilənlərdən bunlar çıxır: 1) “Dədə Qorqud Kitabı”, doğrudan da, məhz tarix kitabı olaraq yazıya alınmışdır ki, gələcək nəsillər ondan “Oğuz tarixi” kimi istifadə etsinlər; 2) Bu “Kitab”, göründüyü kimi, adları çəkilən tarixi tədqiqlərin hamısından əvvəl yazıya köçürülmüşdür. Və orta əsr tarixçiləri onu həqiqətən öz tarixi missiyasında qəbul etmiş və ondan Oğuz tarixini öyrənmişlər.

“Kitab”ın dərslik mahiyyətini bir növ əyani təsəvvür etmək üçün Oğuz qəhrəmanlarının müstəqil dastanlarından biri ilə müqayisə aparaq. “Kitab”da Beyrəyin adı ilə bağlı boy var. Eyni zamanda, dediyimiz kimi, Beyrəyin adına böyük “Alpamış” dastanı mövcuddur. Hazırda əlimizdə olan yazıya alınmış “Alpamış” dastanı, müasir təbirlə desək, 25 çap vərəqi həcmindədir. Bu, on iki boydan ibarət “Kitab”dan üç dəfədən də artıq çoxdur. Halbuki, Beyrək boyu “Dədə Qorqud Kitabı”nın bir fəslə deməkdir. “Alpamış”la “Kitab”ın fərqi nədir? Birincisi bir qəhrəmanın bütöv tərcümeyi-halının təqdimidir, bir türk igidinin – alpinin bütün təfərrüatı ilə yaşanısidir. Ancaq “Kitab” bütöv Qalın Oğuzun, bir dövlətin tarixidir – Oğuzun bütün tərkibini – İç və Daş oğuzları, onların damğalarına qədər təhlil edir; “Kitab”da olan “Alpamış” qəhrəmanının – Beyrəyin bütöv qəhrəmanlıq coğrafiyası yox, bu coğrafiyanın xəritə tipində miqyası, təfərrüatı yox, ən mühüm əlamətləri əks olunur. Bu, məhz dərslik əlamətidir. Bu baxımdan “Alpamış”ı, məsələn, “Koroğlu” ilə, “Kitab”ı isə, məsələn, “Cameət-təvarix”lə müqayisə etmək olar. “Alpamış”da ön planda bədiilik, “Kitab”da isə ön planda tarixilik əsas janr göstəricisidir. Və bu mənada “Kitab”ın Oğuz qəhrəmanlıq dastanlarının montajı olması tarixçiliyə kölgə salmır. Çünki Oğuzun, geniş mənada türkün tarixi fasiləsiz qəhrəmanlıqlardan ibarətdir. Tarixən gələn türk imperiyalarının arasıkəsilməzliyi bu qəhrəmanlığın təsdiqidir. Oğuzun məişəti, mədəniyyəti – hamısı qəhrəmanlığının içindədir, hamısı bu qəhrəmanlığın yaratdığı atmosferdən hava alır, onunla tənəffüs edir. Buna görə də qəhrəmanlıq Oğuzun real tarixidir.

“Dədə Qorqud Kitabı” Oğuz tarixinin yazılı dərsliyidirsə, təbii ki, dərsliyə hər şey düşə bilməz, əhatə olunan hadisələrin materialında, dediyimiz kimi, bir icmalçılıq (konspektçilik) olmalıdır. İxtisar prinsipində dünya dastançılığında görünməmiş fənd işlənmişdir: ixtisar olunmuş boyların qəhrəmanları konkret atributlarla dərsliyə salınırlar. Bu atributlar həmin boylardakı qəhrəmanlıqların damğalarıdır – bu damğalarda boylardakı qəhrəmanlıqların yığcam məzmunu həkk olu-

nur – dərya damcıda, günəş zərrədə duyulan, etnos damğada qavranan kimi. Bu, dərslik xüsusiyyətidir ki, məsələn, 3-cü boyda Beyrək, 7-cidə Yegnək gələcəyi halda, 2-ci boyda onlar öz qəhrəmanlıq anketləri ilə təqdim olunurlar. Obrazlı desək, hər igid öz dastanındakı ən mühüm əlamətləri ilə dərsliyin icmal bölməsinə salınır.

Başqa bir hadisə. 12-ci boyda İç Oğuzla Daş Oğuzun qarşılaşmasında cəmişi üç cüt qəhrəmanın adı çəkilir: üç nəfər İçdən, üç nəfər Daşdan. İç Oğuzda bu üç nəfərdən biri Ənsə Qoca oğlu Oqçudur. Onun adı bütün dastan boyu yeganə burada görünür. Elə bil dərsliyi tərtib edən dastançı unudulmuş vacib igidin adını yada salır – dərslik bu qəhrəmansız keçinə bilməmiş. Yaxud, yenə sonuncu boyda İç Oğuzdan Qılbaş adlı bir ağsaqqal iştirak edir. O, barışıq üçün bir neçə nəfərlə Aruzun yanına gedir. Halbuki bu məqamda Dədə Qorqudun getməsi gözləniirdi. Deməli, Qılbaş bir ağsaqqal kimi o dərəcədə sayılandır ki, nümayəndəliyə məhz o başçılıq edir. Hətta o, Aruza Qazan xanın tapşırığında nəzərdə tutulmamış bir ultimatum verir, müstəqil düşüncə sahibidir. Məlumdur ki, Qalın Oğuzun ağsaqqalları, sayılan-seçilən yaşlıları cavanlığında atla, qılıncla sınaqmış adamlardır. Görünür, belə müdrikləşmişlərin içərisində Qazılıq Qoca, Uşun Qoca, Baybörə və başqaları ilə yanaşı Qılbaş Qoca da olmuşdur. Qalın Oğuz dövlətçiliyində unudulması mümkün olmayan bu şəxs dərsliyin son fəslinə daxil edilir.

Məncə, XI fəslin anomaliya kimi yaradılması da dastanın yazılı dərsliyə çevrilməsi ilə bağlıdır; 2-ci, 4-cü boylarda Uruz yetkinlik həddində verildiyi halda, birdən 11-cidə körpə kimi təqdim olunur. Hesab edirəm ki, burada iki səbəb olmalıdır: 1. Yaşlı nəsildən olan başqaları kimi Qazanın da qəhrəmanlığı – əsl şücaəti dastanqabağı hadisələrin içindədir. Ancaq bəylər bəyi kimi onun fəvqəladə gücü haqqında aydın təsəvvür yaradılmalıydı. Və maraqlıdır ki, bu təsəvvür düşmənlə yox, məhz düşməni lərzəyə salan Oğuz igidləri ilə döyüş səhnəsində canlandırılır. Bu daha güclü təqdimatdır. 2. Qazan xanın oğlu Uruz Oğuz cavanları arasında aciz kimsə kimi yadda qalırdı. Halbuki “Kitab”ın əvvəlki boylarındakı yürüşlərdə anketli Oğuz igidlərinin siyahısında Uruz bəyin adı çəkilir (3-cü boy). Uruz bəyin Qazan xanın oğlu olmağa layiq Oğuz qəhrəmanı olaraq yaddaşda qalması üçün on birinci boya ehtiyac vardı.

Məncə, hər iki faktor dərsliyin bütövlüyü, kamilliyi üçün zəruri idi. Əks halda Qalın Oğuzun iki mühüm şəxsiyyətinin obrazı gərək olduğu səviyyədən aşağı görünərdi.

Oğuzun etnik antoloji sisteminin tam əhatəsi üçün dərslikdə mövzu müxtəlifliyi gözlənilir. “Dəli Domrul” və “Təpəgöz” boylarında verilən fəvqəl qüvvələrlə əlaqəli hekayələr Oğuzun mifoloji statusuna bağlılıqdan gəlir. Yenə dərslik prinsipinə diqqətlə əməl olunmuş olur.

Bilindiyyə kimi, dərsliklər müxtəlif həcmdə ola bilər, dərsliyi qısa da yazmaq olar, geniş də. Ancaq dərslik öz predmeti haqqında bitkin bilik verməlidir. Bu tələb “Dədə Qorqud Kitabı”na da aiddir. “Kitab” bizə iki həcmdə çatmışdır. Hər ikisi – biri yığcam, biri geniş dərslik şəklində Qalın Oğuz tarixinin mahiyyəti haqqında bütöv məlumat verir.

M.Ərgin bu məsələni aydın ifadə edir: “Altı hekayəyi içinə alan bu nüsxə (Vatikan nüsxəsi – T.H.) bu altı hekayə ilə də bütün bir kitab təşkil edə bilməkdədir. Drezden nüsxəsi bilinməsəydi, “Dədə Qorqud Kitabı” Vatikan nüsxəsi ilə altı hekayədən ibarət sanıla bilərdi”.¹⁵ Yəni altı və on iki boylu olduğu kimi, nə vaxtsa on altı və ya iyirmi, yaxud daha çox boylu “Kitab”lar da tapıla bilər. Bunu əsərin quruluşunun özü diktə edir. Hansı həcmdə olursa-olsun, tapıla bilən bu “Kitab”lar bütün oğuznamə – dastanları əhatə etməyib, məhz seçmə icmallar tipində olacaqdır.

ƏDƏBİYYAT:

1. səh.7. . ۱۹۲۷. عاشق عبدالله. آذر نثر. سلمان ممتاز. آبیجان ادبیاتی.
2. F.Sümər. Oğuzlar. Bakı, 1992, s. 257 və b.
3. Bax: T.Hacıyev. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı, 1976, s. 96.
4. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası. I cild., Bakı, 2000, s. 52.
5. M.Ergin. Dede Korkut kitabı. Ankara, 1994, s. 33-34.
6. B.M.Жирмунский. Тюркский героический эпос. Л., 1974, с. 605-615.
7. Bu tarixlə bağlı təfərrüat üçün bax: T.Hacıyev. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, 1999, s. 21-22.
8. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, Bakı, 1960, s. 50.
9. M.Ergin. “Dede Korkut kitabı”, Ankara, 1994, s. 34-44.
10. Yenə orada, s. 35.
11. В.Бартольд. Сочинения. V, с. 380-381.
12. M.Ergin. Göstərilən əsər, s. 38.
13. Dədə Qorqud Kitabı. Bakı, 1988, s. 49-50.
14. Bax: В.Бартольд. Книга моего Деда Коркута. Баку, 1999, с. 237-238
15. M.Ergin. Göstərilən əsər, s. 34.

“DƏDƏ QORQUQ KİTABI”NDA COĞRAFİ MÜHİT

“Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının qədim yazılı abidəsi, onun bədii tarixidir. O, ədəbiyyatşunas üçün onun epopeyası, etnoqraf üçün isə xalqın milli əlamətləri salnaməsidir (23, 4). Bu dastan abidəsində yarımköçəri, yarımoturaq həyat şəraitində yaşamış qədim azərbaycanlı oğuzların qəhrəmanlıq mübarizələri, qədim məişətləri təsvir olunmuşdur. Oğuz qəhrəmanları təkcə maldarlıqla deyil, bağçılıqla da məşğul olur, yetişdirdikləri üzümədən al şərab hazırlayırlar. Bunu dastanın qəhrəmanlarından Dəli Domrulun aşağıdakı sözlərindən də aşkar görmək olur:

Tökməsi böyük bizim dağlarımız olur,
O dağlarımızda bağlarımız olur.
Ol bağların qara salxımlı üzümü olur,
Ol üzümü sıxarlar al şərabı olur (11, 160).

Müqəddimədə atalar sözü şəklində deyilən “Əski pambıq bez olmaz” – ifadəsi də Azərbaycan oğuzlarının pambıqcılıq və toxuculuqla məşğul olmalarına işarədir.

Dastanda təsvir edilən hadisələrin demək olar ki, hamısı Azərbaycan ərazisində baş verir.

Boylarda əsasən erkən orta əsrlərdən başlamış XV əsrin sonlarına qədərki minillik tarixi hadisələrin əfsanəvi-mifoloji epizodlarla bəzənən bədii lövhələr əks olunmuşdur. Başlıca olaraq Kür-Araz ovalığı, Bərdə – Gəncə – Gürcüstan ərazisinə kimi, şimal-şərqdə Dərbənd, şimal-qərbdə keçmiş Göyçə ətrafı, qərbdə Qara dərə ağzı, Pasenə qədər bu qəhrəmanların doğma vətənidir. Mil-Muğan sahəsi onların qışlaqları, Altuntaxt dağları yaylaqlarıdır. Bu mənada onların sabit sərhədlər daxilində doğma yurdları, sərhədlərində keşik çəkdikləri, qoruduqları məmləkətləri vardır ki, bu dairə Azərbaycanın müasir coğrafi ərazisinə də tamamilə uyğun gəlir.

Eradan əvvəl türk dilli tayfaların Qərbdən Şərqə axını, Şərqdən Qərbə axınından daha qədimdir! Eramızdan əvvəl 1118-ci ildə mər-

kəzi Qeysəriyyə şəhəri olan Qoman türkləri haqqında Qərb tarixçiləri çox yazmışlar. E. ə. 1093-cü ildə Assor dövləti tərəfindən məğlub edilən bu xalq Roma ilə Cənubi Volqa hüduqlarına kimi pərakəndə olub, dağılmış, 30-40 min ailədən ibarət böyük bir hissə məhz Azərbaycan, Urmiyyə ilə Aran, Kür-Araz övəliğı sahəsində məskunlaşmışlar. “Kitabi-Dədə Qorqud”dan çıxış edərək alman alim: Henrix Ditsin də Anadolu və Azərbaycanda oğuz-türk tayfalarının qədimliyini göstərməsi və yuxarıdakı faktlara görədər ki, Fateh Sultan Mehmet 1450-ci illərdə Roma Papası II Pausa yazdığı məktubda romalıların varisi olan italyanlardan belə giley-güzar edir: “İtalyanların bana düşmən olmalarına şaşıyorum. Biz də italyanlar kibi troyalıların soyundanız, yunanlardan Hektorun öcünü almaq bənim qədər onlara da düşər. Onlarsa bana qarşı yunanları tuturlar” (15-IX).

Biz hələ 1969-cu ildə çap etdirdiyimiz “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən” adlı monoqrafiyada eramızdan əvvəl VII əsrin ikinci yarısında Qabaq Asiyada görünməyə başlayan skiflərin eyni zamanda aşquz və ya işquz adları ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Daş oğuz və İç oğuz adları arasındakı oxşar səsləşmə haqqında müqayisə araşdırmaları aparmışdıq (23, 66-67). Məlum olduğu kimi Midiyalılarla sonrakı döyüşlərdə məğlub olub müxtəlif yerlərə dağılmış skiflərin bir hissəsi də Azərbaycanda sakin olub qalmışlar (1, 23). Daha maraqlısı odur ki, məşhur sovet alimi İ. M. Dyakonov göstərir ki, “skif” adını bəzi qədim mənbələrdə müxtəlif etnik tərkibli Urartu dövlətinin coğrafi dairəsinə mənsub olub, Qafqazın məhz Azərbaycanın dağlıq sahəsində yerləşən “İşkiqulu” vilayətinin adı ilə eyniləşdirirlər (5, 244). Alimin bu məlumatı “Kitabi-Dədə Qorqud”da coğrafi mühitin məhz Şimali Azərbaycan aryalında müəyyənləşdirilməsində çox böyük elmi fakt olaraq qiymətləndirilə bilər. Çünki eyni sözün müxtəlif şəkli olan bu “Aşquz” yaxud “İşquz” adlarının “İşkiqulu” adlanması böyük tarixi əhəmiyyətə malikdir. “Aşquz” və “İşquz” adları “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “İç oğuz” və “Daş oğuz”la və hazırda Şəki ərazisindəki “İç üz” və “Daş üz”də səsləşdiyi kimi, “İşkiqulu” adı da hazırda Azərbaycanda mövcud olan qədim tayfa və yer adları ilə səsləşməkdədir. Belə ki, Azərbaycanın keçmiş Mil düzü sahəsində yaşayan və keçmişdə ön böyük köçəri tayfalardan birisinin adı “Aşıklı” və Azərbaycanın məşhur yaylaqlarından birisinin adı indi də “İşıklı” adlanır (8, 124). İşquş-İşkiqulu-İşıklı-Aşıklı adlarının zahiri bənzəyişi göz qabağındadır.

Tədqiqat göstərir ki, bu bənzəyişlər təsadüfi deyildir. Bizim “Kitabi-Dədə Qorqud”la əlaqədar apardığımız araşdırmaların nəticələrindən aydın olur ki, saqlar Azərbaycanda türk etnosunun təşəkkülündə ilk yaradıcı alim kimi iştirak etmişdir. Onu qeyd etmək kifayətdir ki, qədim Avropa mənbələrində “skif” şəklində düşmüş bu tayfanın adı Azərbaycan toponimlərində lap hələ eramızdan əvvəlki dövrlərdən başlamış hazırkı dövrə qədər öz ilkin şəklində iz buraxmış və indi də mövcuddur. Qan+sak (Qanzaq-Böyük sak-Gəncə), Biləsaqan (saqlar qalası), Sisak (otuz sak), Sakaşen (Sakabad), Arsak (yuxarı sak, Dağlıq sak), Şəki (Şakki-Şakki) və s. həm də ən maraqlısı budur ki, “sak” adı aydın Azərbaycan-türk mənşəli söz kimi hazırda dilimizin lüğət tərkibində “saqınmaq”, “saqlamaq”, “saqlı” (əbədi) mənasında bu gün də yaşamaqdadır. “Sağ” (səhət), “sağlam”, “satış” (hesabat) sözləri də ola bilsin ki, bu kökdəndir.

Skiflərin, daha sonra Azərbaycana gəlmiş hunların, suvarların və xəzərlərin müəyyən hissəsinin türkdilli olması və Azərbaycanda türklüyün qədimliyi barədə bir sıra tarixi mənbələrin məlumatları və Azərbaycan alimlərinin fikri və mülahizələri “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzlarının Azərbaycan zəminində öyrənilməsi baxımından olduqca böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Hər şeydən əvvəl IX-X əsr Şərqi böyük tarixçisi Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir Təbəri'nin məşhur “Tarix” əsərində Azərbaycanın hüduqları haqqında yazdığı aşağıdakı məlumatı burada bir daha xatırlatmaq yerinə düşərdi:

“Həmədan həddinin ibtidasından ta Zəncana və Əbhərə və axırı Dərbəndi-Xəzərə çıxınca bunlara Azərbaycan deyilir”(27, 130).

Məhz bu ərazidə azərbaycanlılığın – türklüyün qədimliyi barəsində görkəmli alimlərimiz: Z. Bünyadovun, M. Seyidovun, Z.İ. Yampolskinin, R. Hüseynovun, X. Koroğlu və başqa alimlərimizin qiymətli tədqiqatları vardır.

Hələ XII əsrdə ölməz şairimiz dahi Nizami Gəncəvi eramızdan əvvəl IV əsrin tarixi hadisələrindən, Makedoniyalı İskəndərin müharibələrindən bəhs edərkən yazmışdı:

Zi Kahi – Xəzər, ta bə deryayi – Çin,
Həmə türk, pör türk binəm zəmin.

(Xəzər dağından ta Çin dənizinə qədər dünyanı türklərlə dolu görürəm) (16, 409).

Z.Bünyadov Azərbaycanda türkləşmə prosesinin hələ islamiyətdən çox qabaq baş verdiyini göstərir və yazır ki, ərəblər Azərbaycanı və Aranı işğal etdikləri vaxt burada yerləşmiş türk tayfaları ilə toqquşmuşlar. Sonra alim ərəb mənbələrində rast gəldiyi maraqlı bir rəvayəti misal gətirməklə, türkdilli xalqların lap qədimdən Azərbaycanda yaşadıklarını sənədlər əsasında təsdiq edir (10, 182).

Z.İ.Yampolski qədim assor mixi yazılı mənbələrinə istinad edərək Azərbaycanda, Urmiyyə gölü rayonunda hələ eramızdan əvvəl XIV əsrdə azərbaycanlıların – türklərin yaşamış olduğunu göstərir (25, 304). O eyni zamanda qeyd edir ki, birinci əsrin iki qədim müəllifi birbirindən xəbərsiz, eyni mənbədən çıxış edərək, məlumat verirlər ki, Şimali Qafqazda və indiki Dərbənd sahəsində türklərin yaşamış olduqları şübhəsizdir (25, 4).

IV əsrdən əvvəl, Zaqafqaziyada hələ xristian dini qəbul olunmamışdan qabaq Azərbaycanla qonşu olan bəzi Qafqaz xalqlarında, mənbələrin qeyd etdiyi üzrə, barbarlıq dövrü adətlərinin¹ mövcud olduğu “Kitabi-Dədə Qorqud”da açıqca öz əksini tapmışdır. “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin tutsaq olduğu boyunda Salur Qazan ovlaqda ikən, üzərinə hücum edib gələn yağının meydanına çıxmaq istəyən, hələ heç bir döyüş görməmiş yeniyetmə Uruza bir kənarda çəkilib durmağı təkid edərək, düşməni ona belə nişan verir: “Oğul, oğul, ay oğul! Mənim ünüm ünlə, sözüm dinlə! Ol kafirin, üçün atıb birin yazmaz oxcusu olur. Hay-demədən, başlar kəsən cəlladı olur, adam ətin yəxni qılan aşbazi olur, sən gedəsi kafir deyil, qalxıbanı yerimdən mən durayım, qonur atın belinə mən minəyim, gələn kafir mənimdir, mən varayım” – deyir (11, 130). Hələ bundan əvvəl, II boyda Salur Qazan ovda ikən, qəfil basqın edib onun evini-malını qarət edib, arvad-uşağını əsir aparan Şükülü Məlik, Qazanın yeganə oğlu, cavan Uruzu cəngələ asıb, ağ ətindən qovurma bişirib anası Burla xatuna və onun 40 kənizinə yedirtməyi əmr edir (11, 52).

546-cı ildə öz üsyankar çıxışları ilə Çin imperiyası əsarətindən xilas olan, VII əsrin sonlarında “On oq budun” qəbiləsinin başçılığı ilə daxili çarpışmalardan qalib çıxıb, güclü xaqanlıq yaradan Qərb türkləri yeni yurdda yeni qonşuları olan Toxar tayfalarına qarşı müharibələr

¹ Yamyamlıq. Bax: İoann de Qalnnifontibus. Svedeniya o narodax Kavkaza. Baku: Glm, 1980, s. 23-24.

aparmışlar (9, 272). Sonra Zaqafqaziya mühitində davam edən bu döyüşlərin “Kitabi-Dədə Qorqud”da aşkar izləri vardır. Sovet türko-loqlarından S.O.Klyaçtornı Suriya, gürcü və erməni mənbələrinə isnad edərək yazır ki, hələ V əsrdə Qafqaz Albaniyası ilə İberiya arasında, Göyçə gölünün şimal cəhətində “Duxar”, yaxud “Toxar” (Tuxars) adında vilayət və onun mərkəzi Toxar qalası mövcud olmuşdur (13, 175). Bura əvvəllər “Kəngəri”, sonralar isə “Peçeneqlər ölkəsi” adlanmışdır. Azərbaycan oquzları ilə həmin toxarlar və eləcə də bir az onlardan aralıdakı avarlar arasında baş vermiş o tarixi toqquşmalar “Dədə Qorqud” qəhrəmanı Bamsı Beyrəyin sözlərində belə xatırlanmışdır: “Tul-tulada gərdiyim, tulu avarı, duxarlıyı qovduğum... Aygır verib aldığım, tozlu qatı yayım” (11, 109).

On altı illik ayrılıqdan sonra öz ox-kamanını öyüb-oxşayan qəhrəman açıq göründüyü kimi hər adamın çəkə bilmədiyi qatı yayını görerkən avarlara və toxarlarla (doxarlarla) olan keçmiş döyüş səhnələrini xatırlayır.

Drezden mətninin özündə yüngül bir təhriflə yazılmış bu parça “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının real tarixi sərgüzəştlərini əks etdirir. Gördüyümüz kimi burada doxarlarla yanaşı “Şəhriyar və Sənubər” dastanında düşmən kimi adı çəkilən tuli, yəni quldur, “yolkəsən” avarlara qarşı mübarizə də yad edilir. Avarların VI əsrdə Azərbaycan ərazisinə basqınları tarixi ədəbiyyatda da qeyd edilmişdi.

Feoflakt Smokattaya istinadən D.Yeremeyev yazır: “568-ci ildə avarlar suvarları əzdilər. Bundan sonra suvar qəbilələri Albaniyaya (Azərbaycana) köçüb sakin olurlar. Menandrin verdiyi məlumatlara görə Xosrov Ənuşirəvan onların böyük bir hissəsini əzdi. Salamat qalan on min nəfər Arazla Kür arasına sığınıb qaldılar (6, 55). Hazırda bunların (375-ci ildə Qərbə hərəkət etmişlər) tərkibinə daxil olub, türkdilli tayfalardan hesab edilən həmin suvarların adı ilə bağlı Azərbaycanda Biləsuvar adlı yerin mövcud olması bu cəhətdən diqqəti cəlb edir.

Bu dövr hadisələri ilə bağlı onu da qeyd edək ki, “Dədə Qorqud” boylarının baş qəhrəmanı olan Salur Qazanın qardaşı Qaragünə bəyin məşhur Topqapısıaray “Oğuznamə”sində kafir qalası olan Hunnarkertdə (Hunarkertdə) altı ay dustaq qaldığı göstərilir. Elə burada qeyd edək ki, Azərbaycanın qədim ərazisi – qədim Albaniya “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının doğma yurdlarının mərkəzi sahəsini təşkil edir. Dastanın baş qəhrəmanı Salur Qazan bir neçə yerdə “albanların

başçısı” kimi qeyd edilir. Albanların hökmdarı “Oroz”la (yeni eranın 65-ci ilində) “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Aruz qocanın adında bir zahiri səsleşmə olduğu kimi, sonrakı qüdrətli hökmdarlarından olan Urnayrın adının etimolojisi də “Dədə Qorqud” lüğəti ilə izah edilə bilər (“Böyükkişi” mənasında. Bax: Ş.A.Cəmsidov, “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən. Bakı, 1969, s.71).

Bütün bunlar “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının Azərbaycan ərazisində islamdan hələ çox qabaq sakin olduqlarını göstərməkdədir.

Elə buradaca Z.M. Bünyadovun türkdilli Azərbaycan xalqının indiki coğrafi mövqedə təşəkkülü və formalaşması haqqında verdiyi çox dürüst, elmi tərifi burada eynən verməyi zəruri saydım. O yazır: “Azərbaycanda türkləşmə prosesini bəzi tədqiqatçıların dediyi kimi XI-XII əsrlərdə baş verdiyini söyləmək səhv olardı. Azərbaycan ərazisində türkləri hər hansı bir gəlmə xalq kimi kənar ünsür hesab etmək, həmçinin, doğru deyildir. Çünki belə halda burada türk tayfalarının tarixən mövcud olmuş köklü varlığı inkar edilmiş olardı.

XI-XII əsrlərdən başlayaraq cənubdan oğuzların və şimaldan qıpçaqların gəlib, buradakı yerli-köklü türklərə qarışıb assimilyasiyaya uğraması indiki Azərbaycan – Aran ərazisində ayrıca, xüsusi müasir Azərbaycan millətinin yaranması ilə nəticələnən prosesi ancaq daha da gücləndirmişdir.

Müasir Azərbaycan türk xalqının meydana gəlməsi faktını orta əsr mənbələrinin ilkin və bilavasitə verdikləri məlumatlarla aydınlaşdırmaq mümkündür. 576-cı ildə Gəncə (Sakeşan) vilayətində böyük hun sabir tayfaları köçürülmüşdür və beləliklə Kürə Araz çayları arasında hunlar ölkəsi yaranmışdır. Bu hunların rəhbərlərini – sərkərdələrini ərəb müəllifləri “tərxan” – adlandırırdılar. Müasir tarixçilərin türk adlandırdıqları böyük tayfa birləşmələri hələ V əsrdə Muğanda sakin olmuş hunlardan ibarət idi. Rəvayətə görə Muğanın cənubunda mövcud olmuş və ərəblərin “Balaşaqun” kimi yazdıqları Ak-qun şəhəri məhz buradakı hunlar tərəfindən yaranmışdır”. (Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – Bakı, 1965, s.179-180, rus dilində).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da qədim türk dastan abidələrinin də əks sədası vardır. Məsələn, məşhur Alp Ər Tonqa obrazı dolayı yolla “Dədə Qorqud” boylarında iştirak edir. XI əsr alimi Mahmud Kaşqarının “Divan-lüğət-ət-türk” əsərində dönə-dönə adını çəkib, haqqında söylənilən xalq qoşmalarından misallar gətirdiyi qədim saqlar qəh-

rəmanı Alp Ər Tonqanın “Dədə Qorqud” qəhrəmanı Aruz qoca ilə bədii – tarixi əlaqəsi vardır. “Divan – lüğət – ət – türk” və “Qudatku bilik” abidələrində göstərilir ki, Firdovsinin “Şahnamə”sində (X əsr) iranlılara qarşı vuruşan turanlıların baş qəhrəmanı Əfrasiyab saqlar qəhrəmanı Alp Ər Tonqanın özüdür, onu farslar “Əfrasiyab” adlandırmışlar. Bu barədə akademik V.V.Bartold, A.N.Samoyloviç, (20, 164–275) və bir sıra türk tədqiqatçıları fikir söyləmişlər. Məsələnin ən maraqlı cəhəti budur ki, saqlar qəhrəmanı Alp Ər Tonqanın prototipi sayılan və məhz Azərbaycan torpağındakı döyüşlərdə İran şahı Key Xosrov tərəfindən öldürülən Əfrasiyab “Dədə Qorqud”un Daş oğuz başçısı Aruz qocanın atası hesab olunur (2, 125, DCZ XXII).

Firdovsi bu saqlar qəhrəmanı Əfrasiyabı xalis bir türk kimi təsvir etmişdir. Əfrasiyabın farslarla müharibədə məğlub olub, son yaralı bir vəziyyətdə Azərbaycana rənah gətirib Bərdə yaxınlığında bir dağ mağarasına sığınması, Azərbaycanın qədim türk dünyasının bir guşəsi olduğuna əyani dəlildir. Şair bu Turan hökmdarını bütün əsər boyu türk olaraq verir.

Tarixi mənbələrdə bu antik türk sərkərdəsi Alp Ər Tonqanın prototipi Əfrasiyab, Azərbaycanın Naxçıvan şəhərinin banisi kimi qeyd edilməkdədir. XVI əsrin məşhur türk coğrafiyaşünası Övliya Çələbi “Şəyahətnamə” adlı əsərində yazır: “Naxçıvan – Azərbaycan hüququnda başqa xanlıqdır ki, xanı çox əsgərə malikdir. Bu şəhəri zamani-qədimdə şah Əfrasiyab bina etmişdir ki, indi də əcdadlarının mədfun (dəfn) olduğu qübbələr nümayandır (aşkardır, vardır – Ş.C.)”. (Övliya Çələbi. “Şəyahətnamə”, əlyazması, Azərbaycan EA Əlyazmalar İnstitutu).

“Əlbəttə və əlbəttə Qazan bəy mənə yetişsin... Dəgil gəlməz olsan məmləkət pozulub xarab olur, qızım-gəlinim əsir getdi, bəlli bilgil!” (11,245). Təkcə bu cümlə, ölkənin şimali-qərb sərhəddində keşik çəkən Bəkilin təsadüfi bir təhlükə zamanı Mərkəzi Oğuz, Qazan bəyə göndərdiyi bu sifariş, “Kitabi-Dədə Qorqud”da təsvir edilən əsas hadisələrin tarixi səciyyədə olduğunu demək üçün kifayətdir. Bu böyük abidənin arxasında, buradakı xalq yaradıcılığının bədii ifadəsi ilə canlandırılan hadisələrin bünövrəsində Azərbaycan xalqının mütəşəkkil, qədim bir dövrü əks olunmuşdur.

Real tarixi hadisələrin dastan şəklində xalq arasında, ağız ədəbiyyatında formalaşması 3–4 əsr ərzində davam edir. Məhz bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1052-ci ildə tam formalaşmış şəkildə yazı-

ya alındığı dövrdən 3–4 əsr geriye qayıtsaq, tarixi qədimliyə ensək, düz VII əsrə düşürük ki, bu da abidənin müqəddiməsindən Dədə Qorqud şəxsiyyətinin özü haqqında deyilən “Rəsuləleyhissəlam zamanına yaxın bəyat boyundan Qorqud ata adında bir ər qopdu” məlumatı ilə üst-üstə düşür. Dastanda təsvir olunan hadisələrin məhz VII əsrin əvvəllərində, iki dini inamın qovşağında baş vermiş olduğunu inkar edilməz şəkildə təsdiq edən ən tutarlı bir dəlil də abidədəki “Səhabə” və “Müşəf” sözləridir.

Bu cəhətdən “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarından Bəğdüz Əmənin “Gedib peyğəmdərin üzünü görüb gələn, Oğuzda onun səhabəsi kimi təqdim edilməsi, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 12-ci boyunda müqəddəs kitaba and içmə mərasiminin, “Quran” deyil, “Müşəf” adlandırılması, buradakı hadisələrin məhz VII əsrdə Peyğəmbər əleyhissəlamın zamanında baş verməsinə canlı dəlildir. Abidənin müqəddiməsindən əlavə digər tarixi mənbələrdə Dədə Qorqudun peyğəmbər zamanında yaşaması və hətta ondan dərs alması, vətənə qayıdıb Dağıstan büt-pərəstlərinə qarşı mübarizədə şəhid olub, Dərbənddə qəbirinin ziyarət-gaha çevrilməsi barədəki rəvayətlər, həmçinin Anadoluda bu kitabda təsvir edilən hadisələr dövründə, müsəlman olan türk qövminin olmaması və s. – bütün bunlar “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycanın erkən orta əsrlərdə Aran – Alban ərazisində bir real – tarixi Oğuz-türk dövlətinin mövcudiyyətinə dəlalat edir.

Hadisələrin Azərbaycanın keçmiş Aran – Albaniya ərazisində baş verdiyinin “Kitab” şəklində 1052-ci (h. 444) ildə qələmə alınmış təsviri XVIII əsrin ortalarına kimi elm aləmindən qapalı qalmışdır. Lakin onun şifahi variantları bütün Türk dünyasında yayılmış, Azərbaycanın özündə, Orta Asiyada, Qazaxıstanda, Anadoluda Dədə Qorqudan, Salur Qazanın, Beyrəyin və s. obrazların şəxsində müxtəlif rəvayətlərdə, toponimlərdə, əfsanələrdə yaşadılmış, hətta bu şifahi variantların açıq təsiri ilə “Koroğlu”, “Aşıq Qərib”, “Alpamış” və qeyri-ümumtürk dastanları da meydana gəlmişdir. Bütün bunlar “Kitabi-Dədə Qorqud”un həm fərdi Azərbaycan – oğuz – türk və həm də ümumtürk-ümumoguz mahiyyətini özündə əks etdirməkdədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da cərəyan edən hadisələrin vaqə olduğu yer adlarını Azərbaycan ərazisinə daxil olan və onun xaricindəki yerlər deyərək, iki qrupa ayıra bilərik.

Azərbaycana daxil olan, yaxud azərbaycanlıların yaşadığı yerlər: Bayat, Qaradağ, Qazlıq dağ, Qaraçuq, Gürcüstan sərhəddi, Qapılar

Dərbəndi, Göyçə dağı, Göyçə dənizi, Bərdə, Gəncə, Alınca qalası, Alınca çayı, Dərəşam, Şərrur, Ağ qaya və s.

Azərbaycan hüdudlarından uzaqda olan yerlər: Rum eli, Parasarın Bayburd hasarı, Qan Abxaz eli, Başaçıq Tatyana qalası, Axısqa qalası Şam, Trabzon, Qarun eli, Düzmürd qalası, Tumanın qalası, İstanbul, Həmid qalası və s.

Birinci qrup yerlər kitabda təsvir olunan Oğuz qəhrəmanlarının doğma vətənidir. Onlar buranın köklü sahibləridir və xarici basqınlardan qoruyub saxladıqları ata yurdlarıdır.

Drezden nüsxəsi üzərində Osman paşanın vəfatına dair bir məddəyi-tarix vardır. Bu ən mühüm yazılı dəlildir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycanda yaranması fikrini zahirə rəsmiyyətdə möhürləyir, təsdiq edir. Məhz buna görədir ki, bizim həmin məddəyi-tarixi ilk dəfə açıb şərh edən məqaləmizi dədəqorqudşünaslıqda bir “kəşf” kimi qiymətləndirilən SSRİ Yazıçılar İttifaqının orqanı, “Drujba narodov” jurnalı yazmışdır: “Beləliklə, şübhə qalmır ki, məşhur Drezden əlyazmasının taleyi Azərbaycanda hakimiyyət sürmüş Türkiyə hökmdarının son illərlə bağlı olmuşdur ki, bu da əlyazmanın Azərbaycanda yaranması fikrini bilavasitə təsdiq edir”(4, 254).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da təsvir edilən coğrafi mühitlə əlaqədar bir şəkildə “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğuzun əsasən coğrafi məfhum olaraq işləndiyini görürük. Bu coğrafi adlar dastanda, ayrı-ayrı boylarda “İç oğuz”, “Daş oğuz”, “Oğuz”, “Qalın oğuz” və “Oğuz elləri” şəklində qeyd edilmişdir.

On ikinci boyda “İç oğuz Daş oğuz asi olub, Beyrək öldüyünü bəyan edər” səpləvhəsindən bəlli olur ki, haqqında danışılan “İç oğuz” və “Daş oğuz” bir-biri ilə əks mövqedə duran və oğuzun daxili qəbiləvi bölgüsünü döstərən coğrafi məfhumlardır. Bu əkslik “İç” və “Daş” sifətlərinin əks münasibətləri ilə təzahür edir. Bu boyda “İç oğuz” ilə “Daş oğuz” eyni zamanda “Boz oq” və “Üç oq” şəklində də işlədilir və bunlar eyni iki coğrafi obyektin ikişər adları olub, eyni məfhumu ifadə edir. Apardığımız axtarışlardan və xüsusilə on ikinci boyda hər iki sözün yanaşı işlənməsinin izahından qəti qərara gəlmək olur ki, İç oğuz – Boz oqdur, Daş oğuz – Üç oqdur.

“İç oğuz”un “Boz oq” və “Daş oğuz”un “Üç oq” olduğunu oğuzlar haqqındakı məşhur əfsanəvi bölgü prinsipi də təsdiq edir. Oğuz haqqındakı məşhur rəvayətdə Boz oq hakim, Üç oq isə ona tabe olan his-sədir. Deməli, Oğuzun başçısı, hakimi “Boz oq”da, ona tabe olan his-

sənin başçısı ilə “Üç oq”da olmalıdır. “Dədə Qorqud” boylarında Qazan xan İç oğuzda, ona tabe olan dayısı Aruz isə Daş oğuzdadır.

Deməli, məntiqi prinsipə görə də Qazan xanın yerləşdiyi sahə Boz oq, Aruzun yerləşdiyi sahə isə Üç oq olmalıdır.

“Oğuz qəhrəmanların sakin olduğu, yaşadığı və müdafiə etdiyi bütöv bir məmləkətdir. Bu məmləkətin hüduqları, sərhədləri vardır. Dürüst sərhədlərə malik olan bu Azərbaycan – oğuz məmləkətinin yerini dastanda təsvir edilən hadisələrin hərəkət istiqamətilə müəyyənləşdirmək tamamilə mümkündür.

Bəzi tədqiqatçılar “Kitabi-Dədə Qorqud”da coğrafi sahə olan Oğuzu, yaxud Oğuz elini ən çox Anadolu sahəsində yerləşdirməyə çalışırlar. M.Ergin “Bizim fikrimizə görə Oğuz elləri bugünkü Şimal-qərbi Anadoludadır” – deyir və onun sərhədlərini müəyyən etməyin mümkün olmadığını göstərir (11, 51).

Əslində isə burada təsvir edilən Oğuz elləri ya müasir, ya da qədim adları ilə Azərbaycan ərazisində mövcuddur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un bəzi boylarında hadisələrin hərəkət istiqamətini izləsək, qədim Albaniyanın, Kür-Araz arasının, xüsusilə Mil, Qarabağ, Muğan sahəsinin və eləcə də qədim vaxtlardan bəzi azərbaycanlılar yaşayan Göyçə gölü ətraflarının, Altuntaxt yaylaqlarının, həmçinin Cənubi Azərbaycan – Təbriz, Urmiyyə, Xoy sahələrinin burada çox geniş şəkildə təsvir olunduğunu görə bilərik.

“Bəkil oğlu İmranın boyu”nda oxuyuruq: “Bəkil evini çevirdi, Oğuzdan köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varıb vətən tutdu. Doqquztümən Gürcüstan ağzına varıb qondu, qaraulluq elədi” (12, 123).

Bu boydakı gediş istiqamətinə görə Oquzu Bərdə – Gəncə və Gürcüstan sərhəddi xəttinin arxasında axtarmalı oluruq və bu axtarışda məhz Kür-Araz qovşağında, qədim Biləğan sahəsinə düşmüş oluruq. Bu isə “Kitabi-Dədə Qorqud”la əlaqədar olan Qaraçuq dağı və Qaraçuq çoban haqqında bu sahələrdə hazırda xalq arasında söylənilən rəvayətlər və yer adlarına tamamilə uyğun gəlir (24, 45–47).

Məsələnin tədqiqi göstərir ki, bura Oğuz qəhrəmanlarının ancaq qışda, soyuq fəsillərdə yaşadıkları aran sahəsidir, qışlaqdır. Burada xalq tam oturaq deyil, yarımköçəri həyat sürür. Onlar qışı aranda, yayı yaylaqda keçirirlər. “Oğuz yenə əyyamla gəlib yurduna qondu”, “Oğuz bir gün yaylağa köçdü”, “Zamanla Oğuz yenə yaylağa köçdü” (12, 113) və s. cümlələri də Oğuzun yarımköçəri həyat keçirdiyini aydın təsəvvür etməyə imkan verir.

Bu yaylaq yerlərin geniş mərkəzi sahəsini aydınlaşdırmaq üçün “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyuna diqqət etmək lazımdır. Bu boyda aşkar görünür ki, qəhrəmanlar yaylaqda – Göycə (qədim Gögem) (28, 4) gölünün şimali-qərbində yerləşmiş məşhur Altuntaxt yaylağında yaşayırlar. Şüküli Məlik Qazanın məhz bu yurdda tikilmiş evini qarət edib aparmışdır. Kitabda deyilir: “Qazan bəy ordusunu, oğul-uşağını, xəzinəsini aldı geri döndü, Artuntaxtda yenə evini tikdi” (12, 41). “Altuntaxtda yenə evini tikdi” ifadəsindən aydın olur ki, Altuntaxt Qazanın doğma yurduudur. Qədim Göyçə mahalında hazırkı Sevan gölünün şimalında yerləşən Altuntaxt və ona qonşu olan Həmzəcəmən, Maysmaq, Ulaşın, Xalxallı və s. dağlar lap bu yaxın keçmişə qədər Azərbaycanın Qazax (Şıxlı) camaatının yay düşərgələri idi. XIX əsr Azərbaycan şairi Kazımağa Salik “Şıxlı yaylaqlarının mədhi” adlı şeirində bu yaylaqları çox böyük məhəbbətlə təsvir etmişdir.

Sonra Salik bu yerlərdə vaxtilə Koroğlunun məskən saldığına afərinlər deməklə, Altuntaxt yaylağını bütün bu yaylaqlardan üstün tutur:

Afərin zəhninə, səd afərin, ey Koroğlu
Ki, tapubsan belə yer, çıxmaz ora heç həşəm.
Yüz min altuna dəyər səbzəsi Altuntaxtın,
Salika, ol yeri tut, istəmə dinarü dirəm (29, 370).

Deməli, Salur Qazanın və ümumiyyətlə Oğuz qəhrəmanlarının bu yaylaqlarda məskən salması tarixi kökə malikdir. Altuntaxt yaxınlığında və onun qonşuluqlarında “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının adı ilə bağlı çoxlu yer adları indi də mövcuddur: Ağstafa və Qazaxda Dondarlı kəndləri, Gədəbəydə Ağqaya, Koroblu qalaları, Domrul təpəsi, Şəm-kirdə Düyerli kəndi, Gəncə tərəflərdə Qazanbulaq, Qazandağ və s. bu qəbilədənindir. Boyun əvvəlində Qazanın yurdunun “Gürcüstan ağzında” (12, 29) göstərilməsi də həmin coğrafi müəyyənliyi tamamlayır. Diqqəti daha çox cəlb edən Altuntaxtdan xeyli şimalda, Türkiyə ərazisində yerləşən Aladağ, Şəki və Dəmirqapı adlı yerlərdir.

Biz 1961-ci ildə nəşr etdiyimiz bir yazıda “Kitabi-Dədə Qorqud”da müsbət qəhrəmanlara qarşı duran və mətbu ədəbiyyatda “Şöklü Məlik” adı ilə məşhur olan ən böyük mənfi obrazın adının “Şəki” adı ilə əlaqədar olduğunu demişdik (22, 128). Onun ərəb əlifbası ilə yazılan شوكلى forması sözü əslində “Şükili” kimi oxumağa imkan verir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da cərəyan edən hadisələrin hüdudlarında üç Şəki mövcud olmuşdur.

Maraqlıdır ki, bu “Şəki”lərin hər birisinin müqabilində, yəni üç ayrı-ayrı sahədə “Dəmir qapı”, “Qapılar Dərbəndi” və “Qara Dərbənd” adlı yerlər də mövcud olmuşdur (14, 199–499).

“Dədə Qorqud” boylarında doğrudan da qəhrəmanlar Şukili Məliklə üç dəfə ciddi surətdə toqquşurlar. İkisində Şukili Məlik öldürülür. Birində “Böyükdülübən atdan salınır”. Görünür bu, bir tərəfdən şifahi xalq ədəbiyyatının dəyişdirici xüsusiyyəti və mübaligə üsulu ilə bağlıdırsa, digər tərəfdən həmin bu “Şəki”lərin üçlüyündən doğan coğrafi reallıqdan irəli gəlir. “Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu”nda onun yurdu olan Altuntaxt yaylağı ilə, yuxarıda adını çəkdiyimiz Aladağ, Şəki və Dəmirqapı adlı yerlərin coğrafi mövqeyinin tutuşdurulması da fikrimizi sübuta yetirir. Muqayisə göstərir ki, Altuntaxtda yerləşən Oğuz qəhrəmanları bu yerdən üç günlük at mənzili məsafəsində olan məhz bu Aladağa ova çıxı bilərdilər. Onun yurduna basqın edən Şukili Məlik isə həmin Aladağdan bir qədər şimalda yerləşən Şəkinin məliyi ola bilərdi.

Oğuz sərhəddi hüdudundakı Ayqır gölünün (12, 40) və Qazanın dediyi “kafir sərhəddi”nin – Cızıqların və Ağlağanın (12, 71) bu sahələrdə olması da fikrimizi bir daha möhkəmləndirir.

“Uşun qoca oğlu Səkrəyin boyu”nda araqızısdıran Tərsüzamışın sözü ilə qonşu vilayətə basqın edən Əyrək öz hərəkətinin cəzası olaraq Əlincə qalasında zindana düşür. Əyrəyin keçdiyi yol dastanda belə göstərilir: “Üç yüz say cidalı yiğit bunun yanına cəm oldu. Meyxanada yemə-icmə oldu. Ondən Şərun ucundan Göyçə dənizə təkin el çarpdı, qələbədəyüm oldu. Yolu Alınca qələsinə uğramışdı (12, 132).

IX boyda Bəkilin keçdiyi yolun Oquz – Bərdə – Gəncə – Gürcüstan sərhəddi xəttinin arxasında “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının Kür-Araz qovşağında – keçmiş Beyləqanda yerləşən inzibati mərkəziyyətini müəyyənləşdirmək üçün onuncu boyda gördüyümüz Əyrəyin və onun ardınca gələn Səkrəyin yol istiqamətindən də yanakı bir vasitə kimi istifadə etmişik. Onuncu boyda Əyrək ilə Səkrəyin keçdiyi yolun hərəkət istiqamətini daha dəqiq izləyib araşdırdıqda aydın olur ki, onların hərəkət xətti Alincanın şərq istiqamətinə, Kür-Araz qovşağına tərəf deyil, cənub-qərb tərəfə doğrudur. Həm də qeyd etməliyik ki, həmin boyda gediş istiqaməti xəttinin bu cür izahı “Dədə Qorqud”

qəhrəmanlarının daha sıx birləşdikləri mərkəzi yaşayış yerlərindən birisinin Kür-Araz, qədim Beyləqan sahəsində olması fikrinə zərər qədər də xələl gətirmir. Çünki bu məsələnin izahı üçün Bəkilin Oğuzdan köç edib, sonra Bərdə və Gəncədən keçərək, Gurgucistan sərhəddindən dayanması faktı tamamilə qənaətləndiricidir.

Qətiyyətlə demək olar ki, Oğuz atlıları Göycə səmtinə şimaldan deyil, Cənubdan çaparaq getmişlər. Buna görə də “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının bu səfərdəki çıxış nöqtələri Göycə göldən cənubda və cənub-qərb tərəfdəki hüduzlarda arayıb-axtarmaq lazımdır. Üçüncü boydan məlumdur ki, Oğuz bəzirqanlarını hərəmilər Pasinin Onik qalasında soyurlar və bu Oğuz sərhəddindən çox uzaqda deyildir. Belə ki, oradan qaçıb gələn bəzirqan Oğuz elinin sərhəddinə yaxın yerdə yoldaşları ilə yeyib-içib oturan Beyrəgi tapmaq üçün o qədər də uzaq məsafə keçmir. Beyrək də hadisə yerinə getmək üçün çox vaxt itirmir. Buradan görünür ki, Pasin Oğuzun şimal sərhəddində ən uzaq hüduddur. Bu, qədim Azərbaycanın da şimal hüdudu kimi tarixi-coğrafi fakt olaraq diqqəti cəlb edir. XIX əsr Avropa səyyahı və coğrafiyaşünası X.F. Lins yazır: “Van gölü hövzəsi ilə Azərbaycan arasından keçən sərhəd xətti dağlıq yerlərdən çox, sözün xüsusi mənasında təpəlik yerlərdən keçir. Pasin və Ərzurum düzünün cənub hüdudduna doğru uzanan bu xətt, orta hissələrdə birdən-birə dağ silsilələrindən artıq çənber şəklində olan yaylaya çevrilir” (14, 499).

Bu məlumat Oğuz ellərinin qədim Azərbaycan ərazisində tamamilə uyğun gəldiyini bir daha təsdiq edir.

Keçmiş xəritələr üzrə araşdırdığımız sahələri diqqətlə nəzərdən keçirdikdə, Van hövzəsi ilə Azərbaycan arasında qeyd olunan Qaradərə adlı yer diqqəti cəlb edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un qəhrəmanlarından biri, Salur Qazanın qardaşı Qaragünə dastanda bir çox sifətlərlə təriflənərkən bir də “Qaradərə ağzında (sərhəddində), qadir verən” – deyər təqdim olunur (12, 39). Deməli, Göycə gölədək çapan Oğuz qəhrəmanlarının çıxış nöqtəsini məhz bu yerlərdə axtarmalıyıq.

Beləliklə, bütün bu yuxarıda dediklərimizdən məlum olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da iştirak edən qəhrəmanların ən sıx birləşdikləri ərazi Mil-Muğan, Kür-Araz qovşağı sahələrindəki qışlaqlardan, Dərbənd, Altıntaxt və Aladağ sahələrindəki yaylaqlardan və eyni zamanda bütün Cənubi Azərbaycan sahəsindən ibarət olmuşdur. Ayrı-ayrı boylardan görünür ki, dastandakı məşhur qəhrəmanların qədim

Arran və Azərbaycan ərazisinin müxtəlif yerlərində öz qövmləri-qəbilələri ilə yerləşdikləri və mərkəziyyətə tabe olan ayrıca hakimiyyət sahələri vardır. Aruzun Daş Oğuzda, Bəkilin Şimalda Gürcüstan sərhəddində, Qaragünənin qərbdə Qara Dərə ağzında, Dəli Dondarın Dərbənddə, Uşun qocanın Dərəşam səmtində hakim olmaları buna parlaq dəlildir. Məsələnin geniş izahı göstərir ki, istər qışlaq və yaylaqdan ibarət olan bu mərkəziyyət və istərsə də ona tabe olan həmin vilayətlər “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Oğuz elinin sakin olduğu məhdud dairə deyildir. Gürcüstan sərhəddində dayanan və təsadüfi bir basqın təhlükəsi zamanı”... Qazan bəy mənə yetsin, degil gəlməz olsa məmləkət pozulub xarab olur, qızım-gəlinin əsir gedir” – deyər Oğuz sifariş göndərən Bəkilin sözlərindən (12, 226) görünür ki, bu qəhrəmanlar öz vətənləri keşiyində dayanaraq, ölkənin sərvəti və qızgəlinlərinin ismətinə qoruyurlar. Onların mühafizə etdiyi bu Azərbaycan Oğuz ellərinin ərazi dairəsi, Azərbaycanın tarixi mənbələrdə qeyd edilən qədim hüdudlarına tamamilə uyğun gəlir (10, 107-108). Hazırda Azərbaycan ərazisində, eləcə də Dağıstan Respublikasına daxil olan Dərbənddən tutmuş ən çox azərbaycanlılar yaşayan keçmiş Göycə mahalınadək və Cənubi Azərbaycanda Təbriz, Xoy və s. yerlərdə “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının adları ilə bağlı yüzlərcə yer adlarına, rəvayət və əlamətlərə rast gəlirik. Şəki-Zaqatala ərazisində İç üz və Daş üz, Daş dəhnə (7, 65, 3, 760), Qarabağda Daş burun, Daş arx, Qaraçuq dağı və Qaraçuq Çoban haqqında çoxlu rəvayətlər, Füzuli və Qəbələ rayonlarında Oğuz qəbiristanlığı, Dərbənddə Dədə Qorqudun, Təbriz və Urmiyyədə Qazan xanın və Burla xatunun qəbirləri və onlar barəsində söylənilən maraqlı rəvayətlər diqqəti cəlb edir.

XIV əsr tarixçisi Fəzlullah Rəşidəddin yazır ki, Oğuz xan Nuhun nəvəsi sayılan Yafəsin oğludur (19, 8, 631, 48). “Rövzət-üssəfa” müəllifi də XVI əsrdən Mül-Qarabağ sahəsində “32” türk qəbiləsini birləşdirən və XVIII əsrdə güclü bir xanlıq yaradan Cavanşir elini Azərbaycana hələ XIII əsrdən əvvəl gəlmiş oğuz tayfalarından hesab edir və göstərir ki, Oşir xan (Ovşar xan) tayfasına mənsub olan Cavanşir eli Oğuz xanın dördüncü oğlu Ulduz xanın nəslindəndir. (19, 80; 1270; 26, 48). Elə bu cəhətdən məşhur əfsanəvi Nuhun gəmisinin Azərbaycanda Naxçıvan sahəsi ilə də əlaqədar edilməsi çox maraqlıdır. Şüurlarda, yaddaşlarda bərkimiş, yazılarda, qayalarda iz salıb qalmış bu xalq əfsanələrində tarixi qədimliyin real təsirləri olmamış

deyildir. Bu cür əfsanə və rəvayətlərin özlərinin mövcudiyyəti bu ərazidə oğuz-türk adının qədimliyinə dəlalət edir.

Mövcud yer və tayfa adlarından məlum olur ki, tarixi ədəbiyyatda göstərilən 24 Oğuz boyunun hamısı Azərbaycanda mövcud olmuşdur ("Kitabi-Dədə Qorqud"da isə cəmi 7 Oğuz boyu iştirak edir ki, bu da abidənin qədimliyini göstərir).

Azərbaycanın demək olar ki, bütün şəhər və rayonlarında, Cənubi Azərbaycanda, Dağıstan, Ermənistan və Gürcüstanın azərbaycanlılar yaşayan sahələrində "Kitabi-Dədəm Qorqud"da təsvir edilən və ya qəhrəmanların adları ilə adlanan onlarca deyil, bəlkə də yüzlərcə yer adları indi də var.

Bərdə, Gəncə, Şəki, Bayat, Ağ qaya, Alınca qalası, Qaraçuq dağı, Qaraçuq kəndi, Alpan kəndi, Bayandır çayı, Bayandır kəndi, Qazan bulaq, Qazan qoca dağı, Qazan zəmi, Qazan göl, Qazanqol dağı, Qazanqol düzü, Qazanlı, Qıpçaq kəndi, Daşüz-İçüz, Dərəşam bulaqları, Dondar Azaplı kəndi, Dondarlı, Əgərik kəndi, Əlincə dağı, Əlincə çayı, Ozan məhəlləsi, Sərək, Ulaşlı, Boyukduz və s. hazırda təkcə Şimali Azərbaycanın ayrı-ayrı rayonlarında öz adları ilə mövcuddur.

ƏDƏBİYYAT:

1. Azərbaycan tarixi. (Qısa öçerk). Bakı, SSRİ EA Azərb. Filialı nəşriyyatı. 1943.
2. Dədəm Qorqudun Kitabı. Orhan Şayiq, İstanbul, 1973.
3. Демирчизаде А. М. О "Китаби-Деде Коркут". Материалы первой Всесоюзной конференции в Ташкенте. 4-11 1957 г. Ташкент, 1958, s. 760.
4. "Дружба народов", журнал, Орган Союза Писателей СССР. 1966, № 10, с. 286.
5. Дяконов И. М. "История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э., Изд., АН СССР. М.-Л., 1956, с. 486.
6. Еремеев Д. Е. Этногенезис турок, М., 1971, с. 55.
7. Əfəndiyev R. B. "Daş üz", "İç üz" haqqında. "Azərbaycanı öyrənmə yolu əxbarı", B. 1936.
8. İzahlı coğrafi adlar lüğəti. B. 1960, s. 270.
9. История Туркменской ССР, т. I. Ашхабад, 1953, с. 543.
10. Зия Бунядов – Азербайджан VII-IX веках, Б. 1965, с. 384.

11. “Kitabi Dədə Qorqud”. Çapa hazırlayanı. M. Ergin. I c. İstanbul, 1958. s. 304.
12. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Hazırlayanı. H. Araslı. B. 1962.
13. Кляшторный С.Г. “Древнетюркские рунические памятники”. М. 1964, с. 216 .
14. Линч Х.Ф. “Армения”, т.2, Тифлис, 1910.
15. M.S. İpsiroğlu, S.Eyciboğlu – Fateh albomuna bir baxış” İstanbul, 1957, s. 9.
16. Nizami Gəncəvi, “Xəmsə”, Tehran, 1320 h.
17. Питровский П.Б. “Скифы в Закавказье”, Ленинград, 1949.
18. Puşşık Z. P. SSRİ tarixi, B. 1959.
19. Rəşidəddin Fəzlüllah. “Camə-ət-təvarix”, I c. Farsca, M., 1945.
20. Самойлович А. Н. “Иранский героический эпос в литературах тюркских народов Средней Азии. “Фирдовси”, Ленинград, 1934.
21. Туманович. “Туркмения и туркмены”, Ашгабад, 1926.
22. Cəmişidov Ş.A. “Kitabi-Dədə Qorqud qəhrəmanlarının mərkəzi yaşayış yerləri haqqında”, Azərbaycan SSRİ EA ƏYF-nün “Əsərləri”, B., 1961.
23. Cəmişidov Ş.A. “Kitabi-Dədə Qorqudu vərəqləyərkən”, B., 1969.
24. Cəmişidov Ş.A. “Kitabi-Dədə Qorqud”, B., 1977.
25. Ямпольский З.И. “Древнейшие свидетельства о тюрках в зоне Азербайджана” Тезисы. Материалы семинара по проблеме происхождения Азербайджанского народа. Б., 1965.
26. Şükürzadə Ə. “Qeydlər”, Əhməd bəy Cavanşir – “Qarabağ xanlığının tarixi” B., 1961, s. 46.
27. Təbəri Əbu Cəfər. “Tarix”, II c. İstanbul, 1328 h.
28. История армянского народа Ереван, 1951.
29. Qayıbov Hüseyn Əfəndi – Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. C. II, RƏF, əlyazması, vərəq 370 (C-1091/31435).

Nüşabə Araslı

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” HƏMİD ARASLI TƏDQİQATINDA

Hələ XIX əsrin əvvəlləri, yəni elm aləminə məlum olduğu zamanıdan başlayaraq dünya türkoloqlarının daima diqqət mərkəzində duran “Kitabi-Dədə Qorqud” türk xalqlarının ədəbi-bədii fikrində daha möhkəm yer tutmuş, dogma ədəbiyyatşünaslıqda daha dərinlən və hərtərəfli araşdırılmışdır. Türk tədqiqatçıları, o sıradan azərbaycanlı qorqudşünaslar xalqımızın qəhrəmanlıq ənənələrini yaşadan, onun şərəfli keçmişi, nəcib sifətləri və qədim mədəniyyətindən xəbər verən bu möhtəşəm abidəyə daha həssaslıqla yanaşmış, “Kitabi-Dədə Qorqud”u həm də ədəbiyyatımızın ulu sələfi, ana dilimizin lakonikliyini, şirinliyini və ifadə imkanlarının zənginliyini nümayiş etdirən əvəzsiz bir nümunə kimi məhəbbətlə incələmişlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycanda 1920-ci illərin axırlarında A.Musaxanlı, İ.Hikmət, Ə.Abid və başqa görkəmli alimlərin səyi ilə başlanan tədqiqinin günümüzdə qədər davam edən tarixi öz keşmə-keşliyi ilə seçilir. Ancaq ədəbiyyatımızın fədakar araşdırıcılarının xalq düşməni adlandırılması, sonradan eposun özünün xalqa zidd, zərərli bir abidə kimi ləğvi və başqa qadağa və məhrumiyyətlərə baxmayaraq 30–40-cı illərdə H.Araslı, M.H.Təhmasib, Ə.Dəmirçizadə və başqa alimlərin təmsil etdiyi Azərbaycan qorqudşünaslığı sələflərinin başladığı işi ləyaqətlə davam etdirmiş, eposun Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində qalmasına, orta və ali məktəblərdə tədrisinə nail olmuşlar. Bu baxımdan H.Araslının xidməti ayrıca qeyd edilməlidir.

H.Araslı eposla bağlı araşdırmalarına 1938-ci ildə yazdığı “Kitabi-Dədə Qorqud” adlı məqalə ilə başlamışdır.¹ Alimi həmin ildən başlayaraq ömrünün sonlarına qədər məşğul edən abidə üzərindəki çalışmaları, eposun tədqiqi, dastanların Azərbaycan ədəbiyyatı ilə çoxcəhətli bağlılıqlarının üzə çıxarılması və abidənin nəşri sahəsində olmaqla üç istiqamətdə davam etmişdir.

Hələ ilk məqaləsində “Kitabi-Dədə Qorqud”u dünya xalqlarının ən məşhur eposları ilə müqayisə ediləcək möhtəşəm sənət nümunəsi kimi təqdim edən müəllif, onun dil, coğrafi məkan baxımından Azərbaycandan ayrılmazlığı, o zamanlar elm aləminə məlum olan yeganə

əlyazması, tədqiqi və tərcümələri barədə ilk tanışlıqdan sonra dastanların mündəricəsi, quruluşu, bədii tutumu, Dədə Qorqudun şəxsiyyəti, dastan qəhrəmanlarının səciyyəsi, qadın obrazları və başqa bu kimi məsələlərdən bəhs edir. Əsli daha böyük həcmə malik olan eposun qədimliyi, islamıyyətdən daha əvvəllərə gedib çatan kökləri, mifoloji əlamətlərin dastanlardakı əksi üzərində dayanır.

Dastanlar üzərindəki tədqiqini yeni məlumatlarla zənginləşdirən alim 1938-ci ildən başlayaraq orta məktəb üçün yazdığı “Qədim ədəbiyyat”, “Ədəbiyyat” dərsliklərində (müəyyən fasilə ilə) “Kitabi-Dədə Qorqud”a geniş yer ayırmış, 1943–1960-cı illərdə yazılan “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” kitablarında dastanlardan nisbətən ətraflı bəhs açaraq abidənin tariximizdəki yerini daha aydın müəyyənləşdirmişdir.²⁻³

H.Araslı Azərbaycan xalqının tarixi, etnoqrafiyası, mənşəyi, estetik və etik ideallarının formalaşmasında mühüm əhəmiyyəti olan bu dastanları Azərbaycan zəminində, Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatı ilə bağlı, xalqımızın çoxəsrli mədəniyyətinin ayrılmaz bir parçası kimi öyrənən araşdırıcılardandır. Alimin tədqiqatında “Kitabi-Dədə Qorqud”un klassik Azərbaycan ədəbiyyatına və folklorə təsiri danılmaz faktlarla izah edilir.

Müəllif 30-cu illərdən başlayaraq aşiq sənətinə həsr etdiyi əsərlərində “Dədə Qorqud” dastanlarını tez-tez xatırlayır. Dədə Qorquddan müasir aşıqlarımızın sələfi kimi söz açaraq ümumiyyətlə, aşiq sənətini Dədə Qorqud yadigarı, qopuzu isə el şənliklərini bəzəyən, çətin anlarda igidlərin dadına çatıb, qələbəyə inam yaradan qiymətli bir miras kimi təqdim edir.⁴ Onun araşdırmalarında “Dədə Qorqud” dastanlarının klassik ədəbiyyatımıza təsiri də ətraflı işıqlandırılır. Bu baxımdan alimin Nizami yaradıcılığı ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu arasındakı məzmun və üslub uyarlıqlarını aşkar edən “Nizamidə xalq sözləri, xalq ifadə və zərbi-məsəlləri”, “Nizami və Azərbaycan xalq ədəbiyyatı”, “Nizami yaradıcılığında “Dədə Qorqud” motivləri”⁵ məqalələri xüsusilə maraqlıdır.

Dahi Azərbaycan şairi Nizaminin milli mənsubiyyəti ilə bağlı yanlış konsepsiyaların dünya ədəbiyyatşünaslığında hələ də davam etdiyi 40-cı illərdə şairin Azərbaycan mühitinin yetirməsi olduğunu, Gəncədə doğulub, orada boya-başa çatan böyük sənətkarın yaradıcılığının bütün ruhu və xüsusiyyətləri ilə doğma xalqına, onun milli adət-ənənələrinə, tarixi keçmişi və mədəniyyətinə bağlılığını sübut

etmək üçün alim ilk növbədə “Dədə Qorqud” dastanlarına müraciət edir, Nizami əsərlərini bu ədəbi-tarixi yadigarlarla birləşdirən motivlərə, üslubi cizgilərə və türk mənşəli sözlərə söykənərək şairin yaradıcılıq qidasını doğma xalqın mənəvi zənginliklərindən aldığını bildirirdi. Araşdırıcı Nizaminin ana dilinin incəliklərindən bəhrələndiyini göstərəkən “Kitabi-Dədə Qorqud”da tez-tez təsadüf edilən “xatun”, “ozan”, “çatış”, “qlavuz”, “sancaq”, “yedək”, “ağtozlu yay”, “büsərək” və s. söz və ifadələrin Nizami əsərlərində də geniş işləndiyini müvafiq nümunələrlə təsdiq edir. Onu da qeyd etmək ki, alimin arxivində saxlanılan çap olunmamış materiallarda, onun bu mövzu üzərində ardıcıl işlədiyini aydınlaşdıran, eləcə də abidənin bir çox incəliklərini açıqlamaq və klassik ədəbiyyatımızda milli səciyyələrin zənginləşməsindəki mühüm yerini müəyyənləşdirmək baxımından əhəmiyyətli olan yazıları və maraqlı qeydləri ilə qarşılaşırıq.

H.Araslının “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı elmi fəaliyyətinin mühüm hissəsini abidənin nəşri sahəsində gördüyü işlər təşkil edir. Alim ilk dəfə eposu tam şəkildə latın əlifbası ilə nəşr edərək geniş oxucu kütləsinə çatdırmışdır.⁶ Naşir Azərbaycan qorqudşünaslığının yaranma və inkişafında mühüm rolunu oynayan bu ilk nəşrə ətraflı müqəddimə ilə yanaşı dastanlarda çətin anlaşılan və hal-hazırda dilimizdə, demək olar ki, saxlanılmayan sözlərin vaxtilə klassik ədəbiyyatımızda və folklorda geniş işləndiyini konkret misallarla təsdiq edən izahlar da vermişdir.

Alimin eposun o zamankı İttifaq miqyasında daha geniş tanınması üçün gördüyü faydalı işlərdən biri də “Kitabi-Dədə Qorqud”un görkəmli rus şərqşünası V.V.Bartoldun 1922-ci ildə çapa hazırladığı rus tərcüməsini M.H.Təhmasiblə birlikdə müfəssəl qeyd və izahlarla çap etdirməsi idi⁷. Naşirlərin bir çox əhəmiyyətli təşhihləri sonradan həmin tərcümənin V.Jirmunski və A.Kononov tərəfindən edilmiş nəşrlərində də nəzərə alınmışdır.

Onu da demək lazımdır ki, keçmiş sovet dövləti ilə Türkiyə münasibətlərinin çox gərgin olduğu və türk xalqlarını birləşdirən qədim mədəni abidələrin və ümumtürk mədəniyyətinin bütövlükdə öyrənilməsi hər vasitə ilə məhdudlaşdırıldığı, hətta açıq-aydın yasaq edildiyi illərdə meydana çıxan bu nəşrlər doğma abidəmizin öyrənilməsi və geniş təbliği sahəsində göstərilən cəsarətli təşəbbüslər idi.

1952-ci ildə abidənin yeni Vatikan nüsxəsinin tapılması dastanların tədqiqi və çapı üçün geniş imkanlar yaratsa da, “Kitabi-Dədə

Qorqud”un Azərbaycanda iki əlyazma nüsxəsi əsasında daha mükəmməl nəşri 1962-ci ildə mümkün oldu.

Alim bu nəşrdə⁸ əvvəlki mətnə mühüm təshihlər etmiş, daha mükəmməl müqəddimə yazmış və izahları təkmilləşdirmişdir.

Abidənin H.Araslı tərəfindən 1978-ci ildə edilən üçüncü nəşri isə qorqudsünaslığın ən yeni nailiyyətlərinin nəzərə alınması ilə əvvəlkilərdən seçilir.⁹

Bəhs etdiyimiz hər üç nəşr kütləvi xarakter daşdığından mətnlər, nəşirin özünün də qeyd etdiyi kimi, əlyazmanın dil xüsusiyyətlərini hər yerdə olduğu kimi saxlamır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycanda yaranması, Azərbaycan mədəniyyəti, Azərbaycan adət-ənənələri ilə bağlılığını həmişə ön plana çəkən alimin nəşrlərində də, bu yönüm özünü qabarıq göstərməkdədir. Eposun Azərbaycan nəşrlərinin nöqsanı kimi də mənalandırılan bu səciyyəvi cizgi hər şeydən əvvəl kütləvi nəşrin məqbul prinsiplərindən irəli gəlirdi. Ümumiyyətlə, H.Araslının dastanlarla bağlı elmi fəaliyyətində bu yönümün səciyyəvi mahiyyət alıb başlıca xüsusiyyətə çevrilməsi, əgər bir tərəfdən bütün həyatını və yaradıcılıq imkanlarını Azərbaycan ədəbiyyatının tədqiq və təbliğinə həsr edən alimin doğma ədəbiyyata məhəbbəti, qədim mədəniyyətimizi, ədəbi-bədii abidələrimizi üzə çıxarıb xalqa daha yaxından tanıtmək, sevdirmək amalı ilə şərtlənsə, digər tərəfdən, obyektivliyə sədaqət kimi anlaşılmalıdır. Çünki “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycandan ayrılmazlığı alimin abidənin əlyazmaları üzərindəki diqqətli işi və dastanlarla bağlı apardığı davamlı araşdırmalarından gəldiyi elmi nəticə idi. Bununla belə, onu da nəzərə almamaq olmaz ki, zaman, ictimai-ideoloji durum “Dədə Qorqud” dastanlarının məhz Azərbaycana məxsusluğunu, Azərbaycan dilində, Azərbaycan zəminində yazılmasının xüsusi vurğulanmasını tələb edirdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycan tarixində qalması, ədəbiyyatımızın ilkin nümunəsi kimi tədris proqramlarına salınıb gənc nəslə öyrədilməsi kimi 40-cı illərdə o qədər də asan başa gəlməyən problemlərin müsbət həlli yalnız bu yol ilə mümkün idi. Odur ki, Azərbaycan nəşrlərinin bu xüsusiyyətini abidəni türk zəminindən ayırmaq, türk xalqlarının şifahi və yazılı ədəbiyyatları ilə qarşılıqlı bağlılıqlarını inkar etmək kimi başa düşmək kökündən yanlış olardı. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, H.Araslının abidənin latın əlifbası ilə ilk nəşiri, görkəmli türk tədqiqatçısı O.Ş.Gökyayla mübahisəsi də daha

çox bu zəmində yaranmışdı. H.Araslının “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilinin Türkiyə türkcəsi və Orta Asiya xalqlarının dillərindən daha çox Azərbaycan türkcəsinə yaxınlığını bildirməsi və bu fikrin təsdiqi üçün türk alimləri tərəfindən “qarmalamaq”, “çaxmaq”, “səksənmək” və s. sözlərin bu gün də xalq arasında geniş işləndiyini qeyd etməsi abidənin türk nəşirinin etirazına səbəb olmuşdu. Sonradan bu elmi mübahisə getdikcə daha kəskinləşərək, nəhayət, məktublaşma ilə nəticələnmişdir. Təəssüf ki, ömrün vəfa etməməsi üzündən H.Araslı son sözünü həmkarına çatdırı bilməmişdir. Onun ikinci məktubu natamam şəkildə alimin arxivində saxlanılmaqdadır. Bundan əlavə alim Orxan Şaiqin çap elədiyi “Dədəm Qorqudun kitabı”nda bir sıra qeydlər etmişdir ki, fikrimcə, bunlar abidənin müasir nəşrləri üçün maraqsız olmaz. Ümumiyyətlə, H.Araslı ilə O.Ş.Gökayın mübahisəsi ayrıca bir araşdırma mövzusudur. Ancaq türk xalqlarını birləşdirən və soykökü ilə bir-birindən ayrılmaz olan xalqlar arasındakı mənəvi birliyi daha da möhkəmləndirən bu təkrarsız sənət abidəsinin sevgisi və abidənin təbliğindəki fədakar zəhmətləri ilə bir-birinə yaxınlaşan bu iki məsləkdaşın fikir mübadiləsi bir qədər arzu edilməz tərzdə aparılsa da, doğma dastanların bədii incəliklərinə diqqəti artırmaq və bəzi qaranlıq məsələlərin üzərinə işıq çiləməklə qorqudsünəşliq üçün faydalı da olmuşdur.

H.Araslı 1957-ci ildə Türk Dil Qurumunun Ankarada keçirilən qurultayında “Kitabi-Dədə Qorqud”un ərəb əlifbası ilə hazırlamaqda olduğu tənqidi mətni haqqında məlumat vermişdir. Təəssüf ki, bu mətn indiyə qədər çap olunmamış qalır. Alimin özünün məlumatı və mətnlə tanışlıq aydınlaşdırır ki, alim bu tərtibində təbii ki, Drezden nüsxəsini əsas götürmüş, Vatikan nüsxəsindəki bəzi fərqli söz və cümlələr çıxışda verməklə, abidənin hər iki əlyazma nüsxəsini elmi ictimaiyyətə olduğu kimi çatdırmışdır. Nəşir tək-tək hallarda Drezden nüsxəsində yanlış yazılan və mətndə heç bir mənə verməyən söz və ifadələri çıxışda göstərərək, onun Vatikan nüsxəsindəki daha doğru hesab edilən variantını əsas nüsxəyə keçirir. Əlyazmanın özündə də iki və daha artıq şəkildə yazılan sözlərin ilk variantı saxlanılır, fərqli şəkilləri isə çıxışda qeyd olunur.

Nəşirin üç nəşrindən sonra bir növ son sözü olan bu tənqidi mətn hələ işıq üzü görməsə də, müəyyən rəylər doğurmuş və abidənin 1988-ci ildə F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən edilən Bakı nəşrində

yazılan müqəddimədə onun tərtib prinsipləri ilə bağlı mülahizələr irəli sürülmüşdür. Naşirlər yazır: “Kitabi-Dədə Qorqud” un mətninin tərtibi zamanı D. və V. nüsxələrindən necə istifadə edilməsi barədə H.Araslının fikirləri ilə tanış olmaq maraqlıdır. Görkəmli ədəbiyyat tarixçimiz “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1978-ci il nəşrinə müqəddimədə yazır: “Hər şeydən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, M.Ergin V. nüsxəsini D. nüsxəsindən köçürülmüş zənn etdiyindən bu mühüm nüsxəyə o qədər də əhəmiyyət vermir. Biz isə hər iki nüsxənin üçüncü eyni bir nüsxədən köçürüldüyünü yəqin edirik. Buna görə də hər iki nüsxə tənqidi mətndə bərabər hüquqla iştirak edir. Drezden nüsxəsinin nöqsanlarını düzəltməkdə V. nüsxəsi mühüm kömək edir”¹⁰.

Əvvəla naşirlərin qeydlərindən belə anlaşılar ki, onlar H.Araslının tənqidi mətn hazırlayarkən, abidənin əlyazma nüsxələrindən necə istifadə edilməlidir fikri ilə oxucuları tanış etmək istəyirlər. Əslində isə naşir hazırladığı elmi-tənqidi mətnə abidənin əlyazma nüsxələrindən özünün necə istifadə etdiyini bildirir. F.Zeynalov və S.Əlizadə H.Araslının M.Erginin Vatikan nüsxəsinə əhəmiyyət verməməsi qeydinə etiraz edərək, türk aliminin bu nüsxəyə “böyük əhəmiyyət verdiyini” xüsusilə nəzərə çarpdırır, hər iki nüsxənin üçüncü eyni bir nüsxədən köçürülməsi fikrinin doğru olmadığını bildirirlər. Lakin H.Araslının məqsədi M.Erginin Vatikan nüsxəsinə yeri düşdükcə müraciət edib onu tam şəkildə oxuculara çatdırmamasını göstərməkdir. Naşirlərin abidənin üçüncü eyni bir nüsxədən köçürüldüyünə etiraz etmələrinə gəldikdə isə demək lazımdır ki, burada “eyni” sözü onların öz artırmasıdır. Əslində 1978-ci il nəşrinə yazılan müqəddimədə naşir “Kitabi-Dədə Qorqud”un daha mükəməl və tam bir nüsxəsi olmasına inamını ifadə edir. H.Araslı yazılarının heç birində Vatikan nüsxəsinin Drezden nüsxəsindən köçürüldüyünü iddia etmir. Hətta M.Erginlə bu baxımdan razılaşmadığını bildirir.

Hər iki nüsxənin tənqidi mətnə bərabər hüquqla iştirak etməsi ilə razılaşmayan F.Zeynalov və S.Əlizadə müqəddimələrində yazırlar: “Bizə aydın deyil ki, D. nüsxəsinin nöqsanlarını düzəltməkdə V. nüsxəsi kömək edir deyildikdə D-nin hansı nöqsanları nəzərdə tutulur?”¹¹

Doğrudur, Drezden nüsxəsi daha qədim, daha mötəbər və mükəmməldir. Vatikan nüsxəsi naqis və keyfiyyətsiz olsa da, Drezden nüsxəsinin mətnində heç bir məna verməyən ifadə və yarımçıq cümlələrin aydınlaşdırılmasına kömək edir. Hətta 1988-ci il nəşrində də

naşirlər özləri təkcə Drezden nüsxəsi əsasında tərtib etdikləri mətndə zəruri məqamlarda Vatikan nüsxəsindən faydalanırlar. H.Araslının hazırladığı tənqidi mətndə Vatikan nüsxəsindən götürülən söz və ifadələri tənqidi mətnin prinsiplərinə uyğun olaraq mətnə daxil edilir və mötərizə ilə əsas mətndən ayrılır.

Hər iki nüsxənin bərabər hüquqla iştirakına gəldikdə isə naşir abidənin məlum əlyazma nüsxələrinin bütünlüklə təqdim olduğunu nəzərdə tutur. Drezden nüsxəsi əsas mətndə verilsə də, Vatikan nüsxəsi də köməkçi bir nüsxə kimi daha çox çıxışda, yeri düşdükcə isə əsas mətndə mötərizədən istifadə edilməklə tam şəkildə oxuculara çatdırılır.

Bəhs etdiyimiz nəşrində H.Araslı abidə haqında mübahisələrə yekun vuran dərin elmi-tədqiqat əsərinin hələ yaranmadığını yazır. Ancaq alimin bu qeydini bildirdiyi nəşrdən xeyli vaxt keçmiş, “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tədqiqatlar çoxalmış, abidənin yeni mükəmməl nəşrləri meydana çıxmışdır. Şübhəsiz, abidənin öyrənilməsi əldə edilən belə uğurlarda onun indiyə qədərki nəşrlərinin təcrübəsi təsirsiz qalmamışdır. Eposun 1916-cı ildə Kilisli müəllim Rifət tərəfindən başlayaraq, türk dünyasında meydana çıxan hər yeni nəşri onun öyrənilməsində ayrıca bir mərhələni təşkil edərək, qorqudşünaslığın inkişafı üçün müəyyən əhəmiyyət daşımışdır. Abidənin məlum iki əlyazması əsasında ərəb əlifbası ilə tərtib edilən mətni də orijinala daha yaxın olmaqla yanaşı, “Kitabi-Dədə Qorqud”un daha geniş miqyasda yayılması və xüsusilə İran, Pakistan və başqa müsəlman ölkələrində daha yaxından tanınması üçün də faydalı olardı.

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” zaman keçdikcə daha müfəssəl tədqiq olunaraq, mənəvi həyatımıza daha dərinlən nüfuz edərək daha da doğmalaşır. Bir-birini əvəz edən nəsillər xalqımızın maddi-mənəvi qüdrətini, dədə-babaların ləkə qəbul etməyən mərdanə təbiətlərini əks etdirən, bu dastanlardan qürurla söz açıqları kimi, bu bədii xəzinəni xalqa daha yaxından tanıtməyə çalışan alimlərimizin zəhmətini də ürəkdən təqdir edir, onların adlarını sevgi ilə xatırlayırlar. Belə təqdir olunan araşdırıcılar içərisində abidənin ilk azərbaycanlı naşiri H.Araslının da öz yeri vardır.

ƏDƏBİYYAT:

1. H.Araslı. "Kitabi-Dədə Qorqud", "Revolyusiya və kultura", 1938, №3.
2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, I cild, Bakı, 1943.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, I cild, Bakı, 1960.
4. H.Araslı. Aşıq poeziyası və klassiklər, "Ədəbiyyat qəzeti", 1938; Aşıq yaradıcılığı "Aşıqlar" Bakı, 1957 (müqəddimə); Dastanlarımız haqqında, "Azərbaycan", 1962; Aşıq yaradıcılığı, Bakı, 1960.
5. H.Araslı. Nizamidə xalq sözləri, xalq ifadə və zərbi-məsəlləri, SSRİ EA Azərb. Fil. "Xəbərləri" 1942, №8; Nizami və Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, "Nizami Gəncəvi" almanaxı, 1947; Şairin həyatı, Bakı, Azərnəşr, 1967; Мотивы азербайджанского народного эпоса "Деде Коркут" в творчестве Низами, Москва, 1960.
6. Kitabi-Dədə Qorqud, Bakı, Azərnəşr, 1939.
7. Деде Коркут. пер. В.В.Бартольда. Подготовил к печати Г.Араслы, М.Тахмасиб, Баку, 1950.
8. Kitabi-Dədə Qorqud, Bakı, Azərnəşr, 1962.
9. Kitabi Dədə Qorqud, Bakı, Gənclik, 1978.
10. Kitabi-Dədə Qorqud, Bakı, Yazıçı, 1988, səh. 21.
11. Yenə orada.

Cəlal Bəydili

“QORQUT” ADININ ÖLÜMDƏN QAÇMA MOTİVİ İLƏ BAĞLILIĞI

XIX yüzilliyin II yarısından bu yana Qorqut Atanın məzarlığıyla bağlı bilgi verənlərin, demək olar, hamısı alqışlarda yardıma çağırılan ruhlar arasında adı çəkilən, qırğız baxşlarına türkü deməyi öyrədən bu ilk şamanın Xorxut/Qorqut adlandırıldığını xatırladır və ölümdən qorxub 40 il Tanrıdan qaçdığına görə adını da “xorx” – qorxmaq sözü ilə əlaqələndirirlər.

Qeydə alınması V.V.Velyaminov-Zernovun da adıyla bağlanan rəvayətə görə, Qorqut Ata gənc yaşlarından ölməyə etiraz edir. Həyatı boyunca ölümlə mücadilə eləyərək, Əzrayıla boyun əymədən uzun ömür yaşamaq istəyir, ölümsüzlük arayır. Qazaxlardakı “hara baxırsan Qorqut goru, hara getsən Qorqut məzarı” atalar sözünün qaynağı da, bir çox araşdırıcılara görə, bu rəvayətdədir. Həmin rəvayətdə deyilir ki, Qorqut iyirmi yaşına gələn vaxtlarıydı. Bir gün yuxusunda görür ki, ağ geyimə bürünmüş biri ona deyir, qırx yaşına çatanda öləcəksən. Qorqut çox qorxur və ölüm olmayan yer aramağa, ölümün ayağı dəyməyəcək bir dünyaya axtarmağa başlayır.

Dəvəsinə minib uzun müddətli bir yolçuluğa başlayır. Bəli, bir zaman gəzdikdən sonra başqa bir yerə gəlir, məzar qazmaqda olan bir dəstəyə rast olur. “Kimə qazırırsınız?” – deyə soruşanda onlar: “Qorqut Övliyaya” – deyərək ona cavab verirlər.

Bunu eşidən Qorqut dünyanın o biri bucağına yan alır. Orada da eyni yuxunu görür. Təzədən yola düzəlir. Yuxusunda gördüklərinin qorxusuyla dünyanın dörd bir yanını gəzir. Fəqət haraya gedirsə, yenə önündə qazılı bir məzar görür.

Çarəsiz qaldığından artıq dünyanın mərkəzinə – ölümsüzlük qaynağına gəlir. Bura həmin yer – doğulduğu Sır-Dərya sularının yaxasıydı. Məndiyi dəvəsinə kəsir, dərisindən qopuzun üzərinə çəkir. Burada da yenə həmin yuxunu görür. Ölümə çarə axtaran Qorqut: “Su olan yerdə məzar qazan olmaz, suya da əcəl gəlməz” – deyərək düşünür. Sır-Dərya suları üzərində kilimini sərir. Kilimin üstündə ölümdən uzaq yüz il yaşayır. Gecə də, gündüz də bir an olsun, dayanmadan qopuzuyla nəğmələr çalır. Qopuzun tellərindən qopan nəğmələr Sır-Dəryanın çağlayan sularına qarışıb axır...

Yeri gəlmişkən, Qorqutun ölümsüz bir yer axtarırkən suların üzərini seçməsi mənalıdır. Suyu əcəl gələ bilməməsinin isə mifopoetik düşüncədə öz yozumu var. Doğrudur, əski inanışlarda yeraltı ölümlər dünyası da bir sular səltənətidir. Ancaq bir sıra mifologiyalarda olduğu kimi türk mifologiyasında da su ilkin kaosla yanaşı, həm də yaradıcı başlanğıcı özündə birləşdirir. Bəzən yerlə eyniləşdirilən həmin su mifologemi Yaradılışın özülündə dayanan ən başlıca ünsürlərdəndir. Bu mənada su ölüm motivisiylə yanaşı doğum, artım və həmin semantik cərgələnmə içərisində yer alan ölümsüzlük motivini də özündə birləşdirən mifologemdir, yeni ilkin kaosun özündə də yaradıcı başlanğıc var və dünyanın hər an yenilənməsi də onun gücüylə olur... ona görə də Qorqut ölümdən qaçmağın mümkünlüyünə inanaraq ölümsüzlüyün ifadəsi bildiyi su üzərinə sığınır. Bura həm də “dünyanın mərkəzi”dir ki, həmin anlayışa mifologiyanın öz dilində ayrıca yozum verilir.

Qorqutla bağlı bütün əfsanə və rəvayətlərdə Qorqutun ölümdən qorxması və qaçması ana xətt kimi keçir. Qorqut və ölüm problemi bu obrazın daimi ünsürüdür.

Azərbaycan – qazax əlaqələrindən danışılan digər bir araşdırmada isə “Qorqut” adı “kor-kut” tərkiblərinə ayrılır; zərər, itki (!) anlamları verən “kor” əski türk sözü ilə izah olunur: həyat qüvvəsi zərər çəkdi, can ziyan gördü, yəni “adam öldü” və s.

Ada verilən bir sıra digər şərhlər də vardır ki, mətləbdən uzaq düşməmək üçün onlardan hər birinin üzərində ayrılıqda dayanmağa gərək görmədik, bizi burada daha çox maraqlandıran bu adın qorxu sözüylə və ölümdən qaçma motivisiylə bağlılığı dərəcəsidir. Doğrudur, elə əfsanələrin özündə deyilir ki, qıpçaq qızı olan anasının üç il sürən hamiləliyindən sonra doğulan Qorqutun dünyaya gəlişiylə üç gün-üç gecə yer üzünü qaranlıq sarır. Şiddətli yağış yağır, fırtına qopur. Sır-Dəryanı və Qaradağın başını duman-çən alır, Qorqutun belə möcüzəli şəkildə qeyri-adi doğuluşundan qorxub qaçan adamlar geri qayıdanda uşağa “qorxu” demək olan “Qorqut” adının verilməyini xahiş edirlər, çünki çocuq qaranlıq və qorxular içərisində doğulmuşdur.

Əfsanələrin bir çoxunda isə “Qorqut” adının mənası, deyildiyi kimi, guya Dədə Qorqutun ölümdən qaçmağıyla bağlıdır.

Adın əfsanələrdə bu şəkildə sözlərin səs oxşarlıqlarına əsaslanaraq yozulması, heç şübhəsiz, sonrakı dövrlərə aid olan hadisədir və həmin yozum elə mədəniyyətin var olma şəklinin də bir cürə ifadəsidir.

Yəni bu qatında mifoloji adın gerçək anlamı özünün ilkin mifoloji köklərindən qoparılmışdır. Beləcə, əfsanələr sonrakı çağların dəyişik yozumlarını əsas almışdır. Çünki mifoloji məna aradan çıxmış və ya unudulmuşdur. Onun yerini isə adların səslənməsindəki bənzərliyinə söykənən yozum tutmuşdur.

Dədə Qorqutun ölümündən qaçmağını doğru olmayaraq guya Quran hökmlərinə zidd olduğuna görə bu xalq bilicisinə islami baxımdan doğan mənfi bir münasibətin ifadəsi kimi izah etmək də hadisəyə sistemli baxışın olmadığını və mifoloji varlığın ilkin çağlarla bağlı “qaynaqlarla səsləşən və onun nüvəsini təşkil edən ən qədim layı”nın nəzərə alınmadığını göstərir.

Halbuki Qorqutun ölümündən qaçmağı motivi etnik-mədəni sistemin geniş kontekstinə çıxarılmalıdır. Məhz bu zaman ölümündən qaçmağın ölüb-dirilmə motivi, 300 il ömür sürmək və s. ilə adekvat təşkil etdiyi üzə çıxacaqdır. Qorqut Ata ilə Xızırın (bəzən ona da Xıdır Ata deyirlər) lap başlanğıcında ilkin olan bir kompleksə daxil olduğunu sübuta yetirən paralellər də var. “Ata sözləri” məcmuəsində adı Qorqut Ata ilə birlikdə anılan, Xızır kənardan gəlmə olduğuna görə, İslam dini sistemində bütün ölümlü peyğəmbərlərdən qıraqda qalır. Çünki Xızır kultunun, bir mifoloji varlıq kimi, əsasında ölüb-dirilməyə inam dayanır. Ölüb-dirilməyə həqiqi inam isə “sözün hərfi mənasında tanrıçılığı bütün sonrakı dinlərdən fərqləndirən başlıca ideyadır”. Yəni Xızır peyğəmbər ölümsüzlüyü ilə İslam dini kimi sistemli bir dinin bütün ölümlü peyğəmbərlərindən necə qıraqda qalırsa, ölümündən qaçmasıyla da Qorqut Ata İslam düşüncəsinə yad kimi görünür. İslamda qeyb aləmini bir Allah bilir. Qorqut Ata isə “qeybdən dürlü xəbərlər söylər” və s.

Buna görə də öz qaynağına görə arxaik miflərdəki mədəni qəhrəman, ilkin əcdad deyilən varlıqlara bağlanan, qazax baxışlarının: “...Çağırdığım zaman gəl, Pirim!” – deyə hami ruh, bəlalardan qoruyucu əcdad ruhu bilib haylayaraq köməyə çağırdıqları övliya Qorqut Atanın ölümü haqda, heç də bir çox araşdırmalarda göstərildiyi kimi, xüsusi mif islamlığın təsdiqindən sonra meydana gələ bilməzdi. Bununla bağlı, yəni Qorqut kultunun İslami qaynaqlı olmadığı haqda isə hələ on doqquzuncu yüzillikdə söyləmişlər.

Qorqutun ölümündən qaçmağı motivinin araşdırılması baxımından türkmən inanışlarına görə, o biri dünya üzərində hökmü olan, oğlu ol-

mayana Tanrını oğul verməyə məcbur edən, ölümləri diriltmək üçün Əzrayılı qovub onun əlindən ölmüşlərin canını geri alan (və hələ də ölümsüz bir ruh kimi göylərdə dolaşdığı sanılan) Burkut Baba, ölmüş igidin canını qurtarmaq üçün Əzrayıl ilə mücadilə edən Dəli Domrul (bir fikrə görə, mifoloji xarakteri baxımından başqa, boylardan kəskin seçilən Dəli Domrul boyunun ilkin qəhrəmanı inanışlarda ölümsüz olduğuna dair təsəvvürlərini qorunub qaldığı Qorqutun özüdür), yakut inamlarına görə ölümləri dirildib korların gözlərini açan, möcüzələri öz hökmü və gücüylə yaratdığını deyib Tanrını qəbul eləməyən və onunla çəkişən An Arqıl Oyun, həmçinin Xızır, Erlik və hətta Koça kan kimi mifoloji varlıqların bir müstəvidə gözdən keçirilməsi gərəkdir.

Köhnə dünya mədəniyyətlərində əbədi yaşarılıq, ölümsüzlük və ya onun bir başqa şəkildə ifadəsi olan uzunömürlülük ideyası bir neçə şəxslə, o sıradan da Qorqut Ata ilə əlaqələndirilir. Görünür, daha əvvəllərdə ölümsüz təsəvvür edilən baxşılar piri, ilkin şaman olan Qorqutun ölümsüzlüyü hər halda sonrakı variasiyalarda uzunömürlülüklə əvəz edilmişdir.

Başlanğıcda yaşayışın dövrəviliyi ideyasının daşıyıcısı olduğundan ilkin şaman ölümsüz təsəvvür olunurdu. Baxşı mətnlərindəki “ölü desəm ölü deyil, diri desəm diri deyil Qorqut Ata övliya” sözləri də ilkin şamanın ölümsüz düşünüldüyünə dair təsəvvürlər dairəsinə bağlıdır. Eyni dərəcədə həm sakral, həm də profan dünyaya bağlı olan bu varlıqdır ki, ölümdən qaçır, Tanrı ilə mücadilə edib çəkişir. İnvariantda isə həmin varlıq ilkin kompleksin – Ulu Yer Ananın atributlarının daşıyıcısıdır (xakasların bu kompleksdən qopan Umayı Uluğ – Ağ-Ana adıyla bilirlər). Şamanlar piri, hami şaman (ruhu) Yer Ananın transformasiyaya uğrayıb variasiya olunmuş şəkillərindən biridir.

Yakut mifologiyasına görə, Tanrı ilk şamanı göylərdə yaratmışdı və göylərdəki şaman əbədiyyən yaşayırdı. Mifoloji düşüncəyə görə bəzən də yerlə eyniləşdirilən Ulu Ananı rəmzləndirən varlıq da elə şamanın özü idi. Ölüb-dirilən, ya da ölümsüz olduğu düşünülmən Ulu ananın bir təcəssümü isə moğollarda İtoqa, Etuqe, İtuqen, Etuqen adlarıyla bilinən yer ilahəsi olmuşdur. Əgər qaynaqların verdiyi bilgiler doğru isə, o zaman aydın olur ki, həmin yer ilahəsi İtoqa kumancada Xam adlandırılmışdır ki, bu da elə şaman, baxşı demək olan Kam-Qam adlarının eynidir. Həmin ölümsüz Ulu Ananı rəmzləndirən şaman qadındır ki, bir Altay qəhrəmanlıq dastanında göstərildiyi kimi, qavallıya döyüşçülərin

ardından gələ-gələ qamlıq eləyir və ölənlərə yenidən can verir və s. Xatırlayaq ki, artım, bərəkət hamisi olan Ulu Anaya tapınmağın ifadəsi kimi Qədim Ön Asiyada, Mərkəzi Asiyada və Sibirdə ölüb-dirilən şamanlara aid müxtəlif təntənəli mərasimlər keçirilirdi.

Bütün bunların fonunda Qorqut Ata tam bir mifoloji varlıq olaraq görünür. Mifoloji varlığın adı isə bu varlığın nə ifadə elədiyini də bildirir. Yəni mifoloji varlığın mahiyyəti onun adında əks olunur.

“Qorqut” adının “qorxu” sözüylə bağlanması, Qorqut obrazının bir mifoloji varlıq kimi semantikasına işıq salmır. Mifoloji adın müasir səslənişi bu adın yozumu üçün əsas götürülməməlidir. Dilçilik qanunları baxımından da sözün müxtəlif variantları seçilməli, ilkin formaya (arxetipə) yaxın olanı müəyyən edilməlidir.

Bizcə, adın Qorqud, Qorqut, Xorxut, Xorkut, Kurkut... şəkillərindən arxetipə uyğun gələni “Kurtut” variantıdır. Bu ad iki morfemdən: “Kur” və “kut” morfemlərindən ibarətdir. “Kur”- Türk dilinin ən əski və yaygın sözlərindəndir; “ruh, güc, həyat qüvvəsi” anlamları var. Qədim türk inanışlarında da “kut” canlı varlıqların həyatının əsasını təşkil edirdi. Adam öləndən sonra “kut”u uçub göyə gedər, bir daha dünyaya gəlincə orada yaşardı.

“Kur” sözü isə hətta əski şumerlərdə yeraltı ölüm dünyasının, oradan axan çayın və o yerlərin hökmdarının adını bildirirdi. Həmin sözün türk ləhcələrindəki qarşılığı kor (Anadolu və azərb.), qor (türkmən), qür (başqırd), qur (özbək) sözüdür. Buryatlar da yeraltı səltənəti “xüür” adlandırırdılar. Şumerin “kur”u ilə türk ləhcələrindəki “gor” və monqol dillərinin “xüür” sözləri arasında olan eynilik mifoloji və dil faktları əsasında görəyincə əsaslandırılmışdır.

Ulu Ananın bətni olaraq düşünülməli və Yerlə eyniləşdirilən gor elə bir aləm idi ki, əcdad ruhları orada yaşayırdı. Qazax rəvayətlərinin bir variantına görə də Qorqut gordan çıxmış divdən doğulur. “Gor” mənası bolqarcadakı “kurqan” sözündə də eyni semantikanı daşıyır.

“Kor” sözü ilə eyni bir yuvaya girən “xor” sözü yakutlardakı “xorçax” sözünün də əsasında dayanır: yakutlar ölmüş şamanın basdırıldığı sərdabəyə “xorçax” deyərtilər.

Deməli, “Kurtut” adının mənası, Qorqut Ata əslində də o biri dünyayla bağlı olduğundandır ki, “əcdad ruh(u)” anlamına uyğun gəlir. Ruhlar isə ölümsüz və cisimsiz varlıqlardır.

Mifologiyada Ulu (Yer) Ana adi ölümlülərə yasaq bilgilərin olduğu o biri dünyanın da sahibi idi. Həmin Ulu Yer Ana kompleksinin atributlarını daşıyan, arxaik strukturlu “Oğuzun ol bilicisi” Qorqut Ata da “Haqq-taala könlünə ilham etdiyindən” dürlü xəbərlərini söylədiyi həməən qeyb aləmi o biri dünyayla – əcdadlar aləmiylə bağlanır. “Su ayağı ər Qorqut” ona görə deyilir. Çünki ölülər səltənəti, axirət deyilən o biri aləm həm də bir yeraltı sular səltənətidir.

Qorqut hami-ruh, qoruyucu əcdad ruhudur. Türk mifopoetik düşüncəsində bu ruh maddi olaraq qavranılır, gerçək bir güc bilinirdi. Cisim deyil, ancaq cismə bürünmüş görünürdü.

Qorqut – “Ata”dır. İnvariantda yaradıcı bəlalardan qoruyucu “ata” əcdad ruhlarının axirət dünyası sakinləri ilə möhkəm tellərlə bağlanır.

Qorqut Atanın əcdad ruhu ilə bağlılığının bir ifadəsi türkmən “Şahsənəm və Qərib” dastanının Çovdır versiyasında Şahsənəmin, sevgilisi Qəribi qada-bəladan qorumağı pir ozan Qorqut Atadan diləməsi və digər ifadəsi də hər adna günləri onun qəbri üstə qopuzunun yanıqlı-yanıqlı inləməsidir. Adna günləri isə türk xalq inanışlarında əcdadların-ataların, dedə-baba ruhlarının yad olduğu gündür.

Ən nəhayət, özlüyündə ruhani varlıq olan bu türk övliyasının “Qorqut” adının “əcdad ruhu” anlamı onun bir varlıq kimi də mifoloji semantikasına uyğun gəlir.

Kamil Vəli Nərimanoğlu

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” DÜNYA EPOS MƏDƏNİYYƏTİNİN NADİR ÖRNƏYİDİR

Türk xalqları dastan yaradan xalqdır. Dünyada səviyyəsindən, sayından asılı olmayaraq, folkloru olmayan xalq yoxdur. Və əslində bütün xalqların folklor özünəməxsusluğu təkrarsızdır; onlara qarşı-qoyma, üstünlük, dərəcələmə, status mövqeyindən baxmaq yanlışdır. Afrikanın ən uzaq cəngəlliklərində yaşayan bir tayfanın musiqi və söz folkloru dünyanın, insanın elə unikal bir rəngidir ki, yer üzünün heç bir yerində o rəngi tapmaq, almaq qeyri-mümkündür. Nə xalqın öz yaradıcılıq stixiyası, təbii axarı var ki, onun öz qanuna uyğunluğunu tapmaq, öyrənmək, dünyanı dərk etməyin sınanmış yollarından biridir.

Milli-etnik, etnoqrafik, psixoloji, estetik, sosioloji, antropoloji özəlliklərin qaynağı, məbədi olan folklor elə bir fenomendir ki, istər mifoloq, istər filosof, istər sosioloq, istər yazıçı ondan keçə bilməz.

Bu mənada türk folklorunun təbii ifadə forması dastan yaradıcılığıdır.

Deyilən gerçəklik iki mümkün reallığı istisna etmir. Birincisi, dastandan başqa da folklor janrları var və həmin janrların nümunələri kəmiyyət və keyfiyyətə, türk yaradıcılığı üçün səciyyəvidir. Məsələn, atalar sözləri, tapmacalar, miflər, əfsanələr, nağıllar... da türk folklorunun yaddaşı və varlığıdır; təbii ki, onu bu yaddaş və varlıqdan ayrı düşünmək olmaz. Ancaq unutmaq olmaz ki, dastan sintezdir (musiqi, hərəkət, rəqs, eləcə də janrların və ya janr elementlərinin sintezi). Hətta qırğız xalqının folklorunun ikinci ümumi adı “Manas” adlandırılı bilər. Tarixə yaddaşlıq edən “Manas” yaşayan, yaranan və bir dinamik – yaşar janr kimi çox tipikdir və əslində bu mənada türk dastan mədəniyyətinin unikal nümunəsidir.

Dastanların el yaradıcılığında dominant olması faktının da sübuta ehtiyacı yoxdur.

İkincisi, digər xalqların da (istər Avropa, istərsə də Asiya) dastan nümunələri var. Qədim hind, orta əsr Avropa, Qafqaz dastanları buna canlı nümunədir.

Burada da bir cəhəti nəzərə almamaq olmaz ki, qopuzun və ya sazın müşayiəti ilə oxunan, salnamə bədii yaddaş-tarix, xərtiya, törə, etnik hüquq və dövlət sisteminin inikası olan türk dastanı bütün xalq-

ların dastan yaradıcılığından özünəməxsusluğu, əhatəliliyi, kontinum genişliyi, kod mürəkkəbliyi ilə seçilir. Və tipiklik səciyyəsi burada da özünü aydın göstərir. Rəqsi, ifanı, yaradıcılığı birləşdirən aşığın (qədim qamın, şamanın, ozanın) ritual səciyyəli dastan ifası heç də dünya mədəniyyətində bir fenomen kimi bütün tərəfləri ilə açıqlanmayıb, hərtərəfli təhlilini tapmayıb.

Böyük türk savaşlarında ordunun önündə gedən, döyüşçüləri ruhlandıran, çoxduran ozanlar – aşıqlar həm də bu savaşları yaddaşlara yazan, nəsil-nəsil ötürən, bütün zamanlar üçün əbədləşdirən törə daşıyıcıları, mənəviyyat sütunları, sənət ustadları idi.¹ Və dünya dastan yaradıcılığına türk eposunun təsir gücü çox böyük olmuşdur. Türk dastan mədəniyyəti bir yaradıcılıq növü, etnik-milli özünüifadənin sistemi kimi təsiredici gücə, qüdrətə sahib olmuşdur². Mədəniyyət tarixində bu cür qarşılıqlı təsir müstəviləri o qədər çox və mürəkkəbdir ki, həmin təsir həddlərini, nisbət və dərəcəni müəyyənləşdirmək o qədər də asan deyil. Türk nağıllarına kifayət qədər hind, ərəb, fars təsiri var. Və ya atalar sözlərinin beynəlmiləl fondu kifayət qədər zəngin örneklidir.

Müqayisə etsək, Azərbaycan türk – muğam sənəti hind, ərəb, fars lad sisteminin özünəməxsus sistemidir.

Ancaq qopuz saz sənəti ilə bağlı ozan-aşiq məktəbinin boy yaradıcılığı, oğuznamə sənəti, sonralar dastan adlanan epos mədəniyyəti türk həyat tərzii ilə, etnos psixologiyası ilə, yaradıcılıq ənənəsi ilə bağlı təfəkkür fəzasıdır.

Epos təfəkkür fəzası və mədəniyyəti, tipologiya və öz poetik sistemi, struktur və semantik özümlülüyünə malikdir.

Vu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları türk-oğuz xalqlarının misilsiz örneyidir.

Türk xalqlarının tarixini və mədəniyyətini əks etdirən qaynaqlar daha çox şifahi yaddaşla ağızdan-ağıza keçə-keçə, yaşayan söz sənəti örnekləri ilə bağlıdır. Yandırılan salnamələr, yasalar, kitabələr, bitiklər, unudulan qayaüstü cizgilər və rəsmlər, damğa və yazı gələniyi

¹ Короглы. Огузский героический эпос. М., 1976. F. Gözəlov (Bayat) (Oğuz dastanı: tarixi-mifoloji kökləri, təşəkkülü, spesifikasi (dok. diss.), əlyazma. B. 1995; M. Qasımlı. Aşiq sənəti, V. 1996.

² Бах: Г Потанин Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М., 1899; Manas-1000, Ankara, 1997.

folklorla çiyin-çiyinə yaşayaraq xalqın tarixini, mənəviyyatını yaşatmışdır. Bu abidələrin sırasında oğuznamələr ayrıca yer tutur. Oğuznamələr – türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını obrazlar, bədii lövhələrlə əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqlardır. Oğuz tarixi, oğuz düşüncəsi ilə oğuz epik ənənəsini üzvi şəkildə birləşdirən oğuznamələri yaradan qam-şaman-ozan-bazı akın deyilən qədim söz ustaları, mənəviyyat aləmini sənətdə yaşadan “haqq-taala könlünə ilham etmiş ustadlar olub. Üç oğuz, altı oğuz, doqquz oğuz, diş oğuz, iç oğuz adı ilə məşhur olan Göytürk xaqanlığının aparıcı qolları kimi yabqu ünvanı ilə ad-san qazanıb oğuz yabqu dövlətini quran iyirmi dörd sancaq bəyinin birliyini təmsil edən və Oğuz Altaya bağlı bu türk tayfalarının VII–VIII yüzilliklərdə Tula çayı sahillərindən, IX–XII əsrlərdə Sır Dərya sahillərindən və Türkünstan çöllərində, V–VI yüzilliklərdən sonra IX–XI əsrlərdən başlayaraq Qafqaza – Azərbaycana vaxtaşırı axınları və öz həmdilləri – oturaq türklərlə birgə Azərbaycan xalqının soykökünün əsasında dayanması tarixin danılmaz faktıdır. Qədim və orta əsrlər dünyasında Azərbaycanın oynadığı geosiyasi rol, iqtisadi-mədəni əlaqələrdə daşdığı funksiya türk dilini Azərbaycan üçün (sonralar bütün Avroasiya üçün) vahid ünsiyyət dilinə çevrilmişdir. İctimai-siyasi dominant olması, mədəni-iqtisadi imkanları türk dilinin gələcək taleyi üçün təməl olmuşdur.¹

Türk mifoloji düzümünü zaman-zaman saxlayan oğuznamələr türk epik ənənəsinin, etnomədəni sisteminin daşıyıcısı kimi istər Şərq (Türkünstan, Sibir) istərsə də Qərb (Azərbaycan, Ön Asiya) variantlarında Mətə haqqında verilən yarıtarixi, yarıəfsanəvi, yadigarları Oğuz Kağan dastanını, eləcə də Pəşidəddinin (XIV əsr), Yazıçıoğlu Əlinin (XV əsr), Hafız Abrunun (XV əsr), Həsən Bayatlının (XV əsr), Salır Babanın (XVI əsr), Əbül Qazinin (XVII əsr)... əsərlərindəki ayrı-ayrı hissələr, qeydlər, eləcə də çin, ərəb və fars dillərindəki mənbələr, qaynaqlar oğuznamələrə işıq salan ədəbi-tarixi mənbələrdir.

Bu oğuznamələrin rəmzə çevrilmiş örnəyi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarıdır.

Bu günümüze gəlib çatan bir müqəddimə, on iki boy – on iki oğuznamə böyük oğuz mədəniyyətini əks etdirən ensilopedik səciyyəli

¹ A. Zeki Verlidi. Toğan Ümumi Türk Tarihine giriş, İstanbul, 1981, A. Göferoğlu. Türk dili tarixi, İstanbul, 1984; T. İ. Hacıyev, Azərbaycan dili tarixi, Bakı, 1983.

çoxlaylı, çoxqatlı nadir bir ədəbi-tarixi qaynaqdır. Dastanların əlyazması üzərində yazılmış “Kitabi-Dədəm Qorqud-əla-lisani-taifeyi oğuzan” (oğuz tayfalarının dilində olan “Dədəm Qorqud kitabı”) adı oğuznamələrin etnik-mədəni mənsubiyyətini dəqiq ifadə edir.

Şübhəsiz ki, oğuznamələr çox olmuş, Türkünstanda, Qafqazda, Sibirə, Ön Asiyada dildən dilə gəzmişdir. Fəqət bizə Drezden və Vatikana əlyazmalarından gəlib çatan, XV əsrdə başqa əlyazmalarından köçürülməsi təxmin edilən “Dədə Qorqud Kitabı” Azərbaycan ərazisində formalaşan və coğrafiya, dil üslub baxımından daha çox Azərbaycan türk dili olan ədəbi abidədir.

Oğuz Azərbaycan, Cincavad ağzı və tərəkəmə ləhcələrini daha çox əhatə edən bu böyük abidə oğuz yazılı və şifahi ədəbiyyat ənənəsinin ölməz yadigarıdır.

Çoxlaylı, çoxqatlı abidə olan “Dədə Qorqud Kitabı”nda:

1. Mifik;
2. Yazıyaqədərki inkişaf və formalaşma;
3. Yazıyaalınma qatlarının nəzərə almadan araşdırma aparmaq, onların mahiyyətini dərk etmək mümkün deyildir.

Bu mənada Qazax türkləri arasında “Qorqudun küyləri” (nəğmələri) bu günəçən dolaşırsa, türkmən türkcəsi Dədə Qorqudun məğzini ifadə edən deyimlərlə, dil-üslub özəllikləri ilə zəngindir, Sibir türklərində şaman-qam Dədə Qorqudun adı keçirsə, kiçik Asiya-Türkiyə ərazisində yüzrlərlə Dədə Qorqud motivlərini, süjetlərini əks etdirən folklor örnəkləri yaşayarsa, özbək, qırğız, tatar dastanları Dədə Qorqud ruhunu birbaşa və dolaylı şəkildə saxlayarsa, bu böyük abidəni məhdud coğrafiyada anlamağa heç bir elmi əsas tapmaq olmaz. Əslində buna ehtiyac da yoxdur. Çünki “Dədə Qorqud Kitabı”nın dilcə, coğrafiyaca ağırlığı onun ümumtürk, ümumoguz sanbalını inkar etmir, əksinə, təsdiq edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz çoxlaylılığı və oğuznamələrin bizə gəlib çatmayan onlarla, yüzrlərlə örnəyinin olması “Dədə Qorqud Kitabı”nın zaman və məkan kontekstini dinamik və dialektik şəkildə götürüb qavramağa yardım edir.

Görkəmli qorqudşünas X.Koroğlu “Oğuz qəhrəmanlıq eposu” adlı dəyərli əsərində hər boyun təxmini tarixini və boyların yaranma xronikasını müəyyən edir ki, bəzi mübahisəli məqamlar olsa da, bu prinsip elmi baxımdan tamamilə obyektiv və məqbuldur.⁴

⁴ X. Koroğlu. Oquzskiy qeroičeskiy epos, Moskva, 1976.

Abidənin kitab adlandırılması əsərin ozan-aşıq ağzından deyil, yazıdan (neçə dəfələrlə) köçürüldüyünü sübut edir.

“Dədə Qorqud Kitabı”ndakı obrazlar, süjet və kompozisiya, poetik sistem də çoxqatlı məntiqin prinsipləri ilə araşdırılmalıdır. Maraqlısı budur ki, boyların, obraz və poetik sistemin çoxqatlı tədqiqi ümumi bir bağlılığı, üzvi vəhdəti təsdiq edir.

Məsələn, Dədə Qorqud obrazında şamanlıq, ozanlıq, el ağsaq-qallığı, müdriklik kimi xüsusiyyətlər ayrı-ayrı funksional göstərişlər kimi vahid obrazın semantik çoxşaxəliliyini ifadə edir. Üstəlik, Dədə Qorqud bu boyların yazarı-müəllifi, eyni zamanda hadisələrin iştirakçısıdır. Bu cəhət “Dədə Qorqud Kitabı”nın mifik zamanı ilə real zamanı arasındakı məsafəni dərk etməyə yardım etməklə yanaşı, oğuznamələrin yazıya qədərki və yazıdan sonrakı taleyini əks etdirir. Dastanların kitablaşma yazıyaalınma prosesi diqqətdən kənarda qala bilməz. “Dədə Qorqud Kitabı”nın etnomədəni sistemi, dastanlarda ifadə olunan ictimai-siyasi baxışlar, hüquq və dövlətçilik prinsipləri, dini baxışlar, ailə tərbiyəsi, etik, estetik, psixoloji baxışların ardıcıl inikası abidənin tarixi rolunu açıqlayır. Bu mənada görkəmli ədəbiyyatşünas F.Köprülünün “Kitabi-Dədə Qorqud”u tərəzinin bir gözünə, bütün türk ədəbiyyatını o biri gözünə qoysaq, yenə də “Dədə Qorqud” tərəf ağır gələr fikri tamamilə təbii və dəqiq təsir bağışlayır.

Ədəbiyyatımızda ana abidə kimi dəyərləndirilən “Dədə Qorqud Kitabı” Azərbaycan ədəbiyyatının ictimai-sosioloji, estetik-poetik özəlliklərini incələmək, izləmək üçün əvəzsiz nümunədir.

Xalq həyatının, düşüncəsinin, təfəkkür tərzinin ilkin aydın ifadə forması kimi diqqətdə yaşayandır.

Batal döyüş-savaş səhnələri, məhrəm insani duyğular, etnik düşüncə ilə bağlı detal və təfərrüatlar, Vətənə, yurda bağlılıq, qəhrəmanlıq və sədaqət, nifrət və məhəbbət, sevgi və ayrılıq, ölüm və olum fəlsəfəsini dürüst və aydın şəkildə ifadə edən qiymətli söz sənəti abidəsidir. Xalqımızın incə yumor hissini, kinayə tərzini, qədim adət-ənənəsini, mifik fəlsəfəsini, dürlü-dürlü mərasimlərini parlaq və dolğun boyalarla ifadə edən “Dədə Qorqud Kitabı” ölümsüz bir əsərdir.

“Dədə Qorqud” kitabı zəngin bədii-poetik politrəsi ilə də fenomenidir. “Dədə Qorqud”da poetik əhval-ruhiyyə elə qurulub ki, hər şey iç-içədir, daşıyıcı bədii vasitələr yalnız bir-birini izləmir, tamamlamır, eyni zamanda birgə gəlir, bütöv, monolit təsir bağışlayır. Bədii

təəssüratın ifadə vasitələri dəqiqliyi, şəffaflığı ilə seçilir. “Dədə Qorqud Kitabı” sadəlik və aydınlıq poeziyasıdır, dinamik üslub, dərin, tutarlı bədii dil nümunəsidir.

Dastanların dilinə başdan-başa hopan özünəməxsus nəfəs-ritm və intonasiya, təkrarlar sistemi, səslərin, sözlərin, sintaktik bəçimlərin ardıcıl təkrarı, xüsusi alleterasiya və paralellik, bədii formullar, özünə xas metaforalar və bədii təşbehlər elə bir hava, mühit, istilik yaradır ki, “Dədə Qorqud” dünyasına daxil olan hər kəsə unudulmaz təsir bağışlayır. Bu bədii-estetik vasitələrin yaratdığı kosmos zamansız mif ölçüsü ilə ən real, bəşəri duyğuları, münasibətləri fantastik bir dəqiqliklə ifadə edir.

Qədim türklərin sözə inamı, sözün maqik qüvvəsi şeir, yəni xüsusi sırası ilə, deyim tərzii ilə adi danışığıdan seçilən söz düzümünü yaratmışdır. “Dədə Qorqud Kitabı”ndan gəlib çatan son iki dastan və ustadnamələrin qədim şəkli olan müqəddimə – atalar sözləri ona görə süjetin ayrılmaz hissəsidir, informatik – semantik yük daşıyır ki, sonrakı hissələrlə onun sistemi eyni olub. Sadəcə, yazıya alınana qədərki dövrəcən adi təhkiyə süjetin müəyyən hissələrini daha çox özününküləşdirmiş, şeiri həddindən çıxararaq təhkiyələşdirmişdir. Bu, məzmun planı ilə bağlıdır. Yəni o yerdəki şeir səviyyəsində məqamlar var (intizar, tələş, sevgi, sevinc, kədər, qərıblıq...), orada ozanı şeir kökündən aşağı salmaq mümkün olmayıb. Qopuzun nümunəsində musiqi də burada öz rolunu oynayıb. Müqayisə etsək görərik ki, sonrakı dastanlarımızda da, məsələn “Koroğlu”da yalnız şeirlər musiqi ilə – sazla oxunur.

“Dədə Qorqud” boylarının vaxtilə şeir olması fikri fərziyyədir. Mövcud mətnə yalnız səcəli nəsrədən və ya özünəməxsus Qorqud şeirindən söhbət gedə bilər. Müasir ağ şeir, sərbəst şeir anlayışından fərqli olaraq bu şeir öz poetik ölçüləri olan (ritm, ahəng, vurğu, qafiyə, alliterasiya...) şeirdir. Öz ifadə məzmun planı, müstəvisi olan “Dədə Qorqud” şeiri yalnız “Bilqamıs”, “İncil”, “Avesta”, “Quran” ilə tipoloji müqayisəyə gələn nadir söz sənəti örnəyidir.

Artıq rus, alman, ingilis, fars, gürcü, latış, serb... dillərinə tərcümə olunmuş və dünya türkologiyasının tədqiqat predmeti kimi geniş şəkildə öyrənilməkdə olan “Dədə Qorqud” kitabı milli hüdudları aşaraq beynəlmiləl ölçü və vüsət qazanmışdır. Bu baxımdan Avropa-rus alimlərindən V.V.Bartold, K.İ.İnostrantsev, A.K.Samoyloviç, P.S.Spridonov, İ.V.Aniçkov, V.V.Velyaminov-Zernov, A.Y.Yakubovski,

V.M.Jirmunski, A.N.Kononov, E.Rossi, O.Hanser, O.Spies, H.Babin-ger, L.Bazen, V.E.Eborhard, Y.Kunoş, V.Minorski, Türkiyə alimlə-rindən Kilisli Müəllim Rifət, O.Ş.Gökyay, M.Ergin, F.Karzioğlu, P.N.Baratav, C.Öztelli, N.S.Bonarlı, B.Ögəl, Ə.B.Ərcilasun, O.Sərtqaya, F.Türkmən... Azərbaycan alimlərindən B.Çobanzadə, Ə.Abid, Ə.Dəmirçizadə, Ə.Sultanlı, M.Rəfilı, H.Araslı, M.Təhmasib, M.Seyi-dov, X.Koroğlu, H.Mirzəzadə, Ş.Cəmsidov, T.Hacıyev, S.Əlyarlı, V.Aslanov, F. Zeynalov, P.Xəlilov, S.Əlizadə, C.Heyət, K.Abdul-layev, H.Məmmədov, N.Mehdiyev, R.Bədəlov, B.Abdullayev, M.Əli-zadə, İ.Məmmədov, Ə.Fərzəli və başqalarının “Dədə Qorqud Kitabı”nın müxtəlif problemlərinə həsr olunmuş əsərləri bir kitabxana təşkil edəcək qədər zəngindir. Yazıçı Anarın “Dədə Qorqud dünyası” adlı esse-traktatı araşdırma və bədii emosional tutumu ilə seçilən ciddi əsərdir. “Dədə Qorqud”un rus dilinə bədii tərcüməsi kimi A.Axun-dovanın nəşri diqqəti cəlb edir. “Dədə Qorqud” mövzusu bədii ədəbiyyatda ayrıca mövzudur. Z.Kökalp, Səhənd, M.Təhmasib, Ə.Dəmirçizadə, Anar, N.Xəzri, Ə.Muğanlı... bu mövzuda maraqlı bədii əsərlərin müəllifidir.

* * *

Azərbaycan xalqının ana kitabı “Dədə Qorqud Kitabı”dır. Kökü-müzü, mənşəyimizi, yurdsevərliyimizi, dövlət hissimizi, dostumuzu, düşmənimizi, könül dünyamızı, qan yaddaşımızı, dünənimizi, bu günümüzü, sabahımızı bizə göstərən “Dədə Qorqud Kitabı” yalnız Azərbaycan ədəbiyyatının deyil, bütün türk dünyasının altın kitabı kimi ölməzdir.

**“DƏDƏ QORQUD KİTABI” ETALONU VƏ GÖYÇƏ
DASTANLARI**

a) Subyekt-mətn münasibəti. Qeyd edim ki, “Göyçə dastanları” Türk, Oğuz və Azərbaycan dastançılığında xüsusi bir tip təşkil etmir; amma, eyni zamanda spesifik regional elementlərdən də məhrum deyildir. “Göyçə” adının təyinedici söz yerində işlənməsi də spesifik elementlərin mövcudluğu ilə yanaşı qədim Türk – Oğuz yurdu Göyçənin məkan kimi, qədim türk – oğuz – azərbaycanlı (qərb) qövmünün bu məkanda minillərlə yaşamış varislərinin – göyçəlilərin subyekt kimi, soydan-soya, yaddaşdan-yaddaşa ötürülərək dildə, fikirdə və sənətdə olduğu kimi ağılda, ruhda və könüldə daşınan ənənəsinin informasiya kimi, folklor və ədəbi mühit kimi kökə bağlılığının güclüluğu və etnik – milli – mədəni ənənənin mühafizəkarlığı ilə şərtlənir. Göyçə dastanları göyçəlilərin, Göyçə aşığı və el şairlərinin, qərbi azərbaycanlıların, bütövlükdə oğuz türklərinin və ümumiyyətlə, türklərin dastanıdır. Bu sıralama təsadüfi deyil, hissə və tam, element və sistem arasındakı qanunauyğun münasibətlərin, xüsusidən ümumiyyətdə doğru ardıcılığın və bağlılığın retrospektiv diaxron əlaqəsinin göstəricisidir. Göyçə dastanlarında subyekt – tərənnüm olunan qəhrəman və tərənnüm edən aşiq (yaradıcı və ifaçı), söyləyən və qeydə alan Azərbaycan türküdür. DQK-də tərənnüm olunan oğuz boyları, soyları, ərənləri, alpları, türk – oğuz igidləridir, söyləyən oğuz ozanıdır (onlardan biri Dədə Qorquddur və həm də o başqa funksiyaları ilə yanaşı Dədə Ozandır), yazan (katib) müsəlman-oğuzdur, oğuz türküdür, Azərbaycan oğuzudur. Oğuz “boyu”nun yaradıcısı oğuz ozanı, Göyçə “nağılı”nın (dastanının; Göyçədə “dastan”a “nağıl” deyilir) yaradıcısı Göyçəli Oğuz aşığıdır. Konkret olaraq, Miskin Abdaldır, Ağ Aşıqdır, Aşıq Alıdır, Aşıq Musadır, Dədə Ələsgərdir... və onlarla Göyçəli ustad aşıqlardır. Göyçə dastanlarında xüsusi mövqeyi olan baş qəhrəmanlardan biri Şah İsmayıl Heydər oğludur (Xətəidir). Onunla yanaşı daşıyan Miskin Abdaldır. Bunlardan sonra Aşıq Alı, Dədə Ələsgər və başqalarıdır. Göyçə aşığı bütün Azərbaycan xalq (qəhrəmanlıq və məhəbbət) dastanlarını bilir və yüksək səviyyədə ifa edirlər. Təbii ki, onların öz improvizələri ilə yanaşı və həm də onun tərkib hissəsi kimi

xalq dastanlarının ifasında (ifa prosesində) Göyçə şivəsi və Göyçə yumoru, gülüşün bütün semantik dolğunluğu ilə tərəkəmə-elat həyatından, məişətindən yoğrulmuş xalq deyimləri, “düzlu zarafat” və lətifələrle birgə iştirak edir.

Bizim təqdim etdiyimiz “Göyçə dastanları” isə həmin kanonik, həmin şablon dastanların və yaxud ənənəvi dastan qəliblərinin tamamilə mexaniki şəkildə təkrarlandığı mətn tipləri deyildir. Doğrudur, Göyçə dastanlarında ənənəvi modellər iştirak edir, amma obrazlarda, motivlərdə və süjetdə orijinal elementlər mövcuddur. Ona görə də Göyçə dastanlarının janr spesifikasiyası və təsnif prinsipləri məhz həmin mətn materialı əsasında araşdırılaraq müəyyənləşdirilməlidir.

b) Mətn-məkan münasibəti. Göyçə təkcə Azərbaycanın qərb ərazisi deyil, Qərbi Azərbaycan ərazisinə daxil olan ən böyük mahallardan biri, türkün qədim vətənidir. Tamamilə dünyəvi, demokratik dəyərlər əsasında qurduğumuz dövlətin – Azərbaycan Demokratik Respublikasının (1918-1920) qanuni ərazisidir. Məsələnin siyasi yönümünə geniş yer vermədən qeyd edim ki, biz ərazi problemimizi ADR-in sərhədləri daxilində həll etməliyəm və beynəlxalq təşkilatlardan da varisi olduğumuz demokratik dövlətin sərhədlərinin bərpasını tələb etməliyik.

Göyçə dastanları coğrafiyasına görə geniş bir ərazini – Qərbi Azərbaycanı (indiki Ermənistanı), Naxçıvanı, Şərqi Anadolunu, Cənubi Azərbaycanı, Şimali Azərbaycanı və qismən də digər bölgələri əhatə edir; onomastik fondunda və peyzaj motivlərində işarələyir. Məsələn, “Aşıq Alının Türkiyə səfəri”ndə məkan belə qeyd olunur: “Bəli, mənim əzizdərim, sizə haradan xəvər verim, Göyçə mahalının Qızıl vəng kəndinnən” (1, s.448) “Aşıq Ələsgərin Qaraqoyunlu səfəri”ndə Göyçə belə təsvir olunur: “Oğul, mən də elə Toxlucadan gəlirəm... Mənim də səfərim Qaraqoyunnuyadı, ama çoxdan yolum bu Meydan düzünə düşmür... Bax, o geniş düzəngahı görürsən? Gör, neçə çəmənzardı. Odu, Şah dağının gələn bulaq suyu iki yerə bölünür. Yarısı Göyçüyə doğru axır gedir, yarısı da sola buruluf Qaraqoyunnu dərəsinə tərəf axır. Elə Şah dağı da elə burda qurtarır. Odu, Çəmbərəyin qavağının qısır Murgus başdıdır...” (1, s.481).

Göyçə dastanlarında qeyd olunan ərazilərin fiziki, iqtisadi, siyasi, etnik, mədəni və mədəni coğrafiyası aydın şəkildə müşahidə olunur. Türk dastançılığında ümumi, ənənəvi təkrarlanan məkandan (lokusdan) başqa konkret məkanın təsviri hadisəsi də istisna hal deyildir. DQK-

də “hadisələr Azərbaycanda cərəyan edir. Burada Gəncə, Bərdə, Naxçıvan, Şərur, Əlincə qalası, Göyçə gölü, Dərəşam, Dərbənd və s. yer adları qeyd olunur. Qəhrəmanlar ən çox bu yerlərdə fəaliyyət göstərirlər...” (2, s.225). Dastanın Qafqaz mühitində formalaşdığını, onun ilk tədqiqatçılarından biri olan V.V.Bartold da qeyd etmişdir (3, s.120). DQK-də təsvir olunan Oğuz yurdunun təbiəti Göyçəni xatırladır: “Kafər sərhəddinə Cızıqlara, Ağlağana, Gögcə tağa oluban çıxayın...Qazan oğlını alub qara dağlar üzərinə ava çıxdı. Av avladı, quş quşladı. Sığın – keyik yıxdı. Göğ olan görklü çəmənə çadır tikdi” (4, s.69). Burada Göyçənin əsrarəngiz təbiəti, əsrarəngiz qara dağları öz zəngin florası ilə birlikdə əks olunmuşdur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “Gögcə” adı belə izah olunur: “Gögcə is. Göl adı: Kafər sərhəddinə Cızıqlara, Ağlağana, Gögcə tava aluban çıxayın (4, s.69)” Gətirilən nüsxədəki “tava” sözünün texniki yanlışlıq olduğunu nəzərə almaqla qeyd edək ki, bu nüsxədə, məhz, göl adından yox, dağ adından danışla bilər. Buradakı “Gögcə” göl adı yox, dağ adıdır. Bu baxımdan lüğət qüsurlu işlənmişdir (5, s.126, yuxarıdan aşağı 14-cü, aşağıdan yuxarı 2-ci söz).

“Dədə Qorqud Kitabı”nda IV boyda adı çəkilən “Gögcə dağ” M.F.Kırzioğluya görə (Kırzioğlu M.F. Dede Korkut Oğuznameleri. İst., 1952) Axalsix yolu üzərindən dövlət sərhəddi keçən Ağbaba yaylasında Çivinli kəndinin şimalında olan dağın adıdır. Hündürlüyü 287m-dir. Bu dağ türk qaynaqlarında və DQK-də Gögcə dağ adlanır.

“Gögcə dağ, Cızıqlar, Ala dağ bir-birinə yaxındır. Vaxtilə bu ərəzidə yaşayan aborigen azərbaycanlılar arasında bu dağ həm Göy dağ, həm də Göy dağlar adlanmışdır. Göy dağ Çıldır gölünün şərqindədir, Ağalkələk ərəzindəki Mingöllər sıra dağlarına aiddir. Otlarla zəngin, göz oxşayan gözəl yaylası var. Gögcə gölün şimal-qərbinə əhatə edən dağlara da Gögcə dağlar deyilir. Bundan başqa bir yanı Kəlbəcər dağları, bir yanı Qazaxla sərhədlənən bu qədim mahal çox əski çağlardan Gögcə mahalı adlanır.

Gögcə mahalı Azərbaycanın aşiq sənətinin, folklorunun beşiyi olmuşdur. Burada Dədə Alı, Aşiq Ələsgər, Aşiq Nəcəf, Xəstə Bayraməli kimi el sənətkarları yaşayıb, aşiq sənətini zirvələrə qaldırmışlar.

Ancaq həmin ərəzilərdə yaşayan Azərbaycan türkləri bu yerlərdən silah gücünə qovulub çıxarılmış, dinc əhalinin qanı tökülmüşdür” (6, s.134).

“Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasının II cildində Kırzioğlu M.F. (Göstərilən əsəri), Acaroğlu Türker (Bulqarıstanda Türkce yer

adları kılavuzu. Ankara, 1988), Budaqov B.Ə. (Türk ulusunun yer yaddaşı. B., 1994), Bayramov A. (Qədim oğuz ellərinin Ağbaba, Şörəyel və Pənbək bölgələrində yer adları. Sumqayıt, 1996, səh. 94), Ataniyazov S. (Türkmənistanın geoqrafik adlarının düşündürüşli sözləri, Aşqabad, 1980) kimi görkəmli tədqiqatçılara istinadən hazırlanmış yığcam məlumatda “Gög” leksik vahidinin türk xalqları arasında tarixən geniş yayılmış derivatları da təqdim olunur: “Türkmənistan-da Aşqabad, Vəkilbazar, Blötan, Marı rayonlarında Gögcə obaları, Gögcə dağ; Qazaxıstanda Gögcədəniz, Koşka; Türkiyənin Malatıya vilayətində Gögcə viran, Gögcə, Gögcəli; Bolqarıstanda Gökçə, Gökçə-su, Kökçədə pınar; Gürcüstanda Göygöd, Göyüşlər (tayfa); Azərbaycanda Göyüzən dağı (Qazax rayonu), Göy-göl (Gəncə), Göyçay (eyniadlı rayon); Göytəpə (Ağdam və İsmayılıda kənd), Göydələkləli (Ağsuda kənd), Göyçəli (Qazaxda kənd), Göyçələr (Qubadlıda kənd), Göynüyən (Goranboyda kənd), Göyərli (Qubadlıda kənd), Göydərə (Kəlbəcər və Lerikdə kənd), Göyçəli (Gədəbəydə kənd), Göynük (Şəki və Qusarda kənd), Göylər (Şamaxıda kənd) və s. coğrafi istilahlər bu gün də xalq arasında qorunub saxlanmaqdadır” (6, s.II.134).

DQK-nin X boyunda “Göyçə dənizi” – “Göyçə gölü”nün adı bu şəkildə keçir: “Meyxanədə beş gün yemə-içmə oldu. Andan Şirokuz ucından Gögcə dən(q)izədəkin el çarpdı. Gəlabə toyum oldu” (4, s.110) (Meyxanada beş gün yemək-içmək oldu. Ondan sonra Şirokuz kənarından Göycə dənizindək olan sahəni çapıb taladılar “ov ovladılar” mənasında, çünki mətndən də bu aydın olur – H.İ.). Böyük qənimət əldə etdilər) (4, s.208). Gögcə dənizi Dədə Qorqud boylarında təsvir olunmuş qədim oğuzların vətəni daxilində olan, hazırda Ermənistan ərazisində qalan Göyçə gölüdür.

Uzunluğu 75 km, eni 33 km olan bu göl dəniz səviyyəsindən 1916 metr hündürləkdir. Teymur “səfərnamələri”ndə və Ağqoyunluların rəsmi tarixi olan “Kitabi-Diyarbəkriyyə”də, həmçinin Əfşarlı Nadirin hərbi səfərlərindən bəhs edən “Cihangüşeyi-Nadiri” əsərində bu göl “Gögcə dəniz”i kimi yazılmışdır. A.Kırımının xəritəsində isə “Gögcə – derya” olaraq göstərilmişdir. Bəzi İran qaynaqlarında bu gölün adı “Dəryayi-Şirin” (Şirin dəniz) adlanır. Ermənilər də bu tarixi adı dəyişdirərək “Sevank (Sey-Vank) – Sevan gölü” adlandırmış və “qara monastır” mənasına uyğunlaşdırmışlar. Bəzi erməni mənbələrinə də gölün qədim adı “Gögərnı”//”Koqaruni” olduğu söylənilir.

N.Adrns və Q.Kolanğanyan bu hidronimin nüvəsindəki “Gög”, “qoq” leksik vahidinin mənşəyi haqqında bir söz deməsə də sözün tayfa adı ilə bağlı olduğunu qeyd edir... Qazaxıstan ərazisindəki Balxaş gölünün də digər adı Kökcə tenqiz (Gökçe deniz) olmuşdur (6, s.135). DQK-də “Gökcə tağ” və “Gögcə dəniz” hərəsi bir dəfə (IV və X boylarda) işlənmişdir (7, s.58). DQK-nin məhdud kəmiyyətdə olan onomastik vahidlər sistemində Göyçə adının iki yerdə (iki boyda) işlənməsi, hətta lokus səviyyəsində olsa belə oğuz dastan fasiləsizliyinin məkan elementi kimi çıxış edə bilər; çünki DQK-də təsadüfi heç nə yoxdur, o, Oğuzun sabitləşmiş dəyərlər sisteminin daşıyıcısı olan eposdur.

Göyçədə yaşayan klassik dastanlardan fərqli olaraq həcmcə yığcam, real zəmində, dastandan daha çox tarixi səpkili hekayətlər, yəni “səfərlər” şəklində meydana çıxan “Aşıq Alının Türkiyə səfəri”, “Aşıq Hüseynin Naxçıvan səfəri”, “Aşıq Hüseyn və Bəyçoban”, “Çoban Məhəmmədin Qars səfəri” və s. dastanlar dərin məzmunu və orijinal üslubu ilə mükəmməl sənət nümunəsi olmaqla yanaşı (8, s.9–10), həm də Göyçə dastanlarının məkan sferasını, Göyçə aşığının hərəkət trayektoriyasını cızır. “Aşıq Ələsgərlə Dəli Alı” dastan-rəvayətində Dəli Alını öyən şeirində Ələsgər Göyçə aşıqlarının dinləyici auditoriyasının məkan ölçüsünü belə təqdim edir:

Dəli Alının vəsfini
Yazmışam dastana, deyin!
Afərin, şeyirtlərim,
Gedəndə hər yana deyin!
Eşidif Göyçə mahalı
Küllü-Şirvana deyin!*

Addıyn Şah taxtınnan,
Təbrizə, Tehrana deyin!
Üz tutun Alosmana,
Qarsa, Qazımana deyin! (1, s.220).

Epik məkan istənilən eposda tamamilə görünən və mənalanan, ümumi əlamətləri ilə xarakterizə olunaraq orqanik şəkildə epik sis-

* Gösterilən mənbədə “Küllü İrəvana deyin” şəklindədir. İfada isə yuxarıda göstəriləyi kimidir. Biz topladığımız materiala əsaslanaraq misranı canlı ifadə olduğu şəkildə təqdim edirik.

temə qoşulan kompleksdir (9, s.18). B.N.Putilovun yazdığına görə eposda məkanın təsvirinin əsas xüsusiyyətlərindən biri onun fraqmental olmasıdır. Bu da öz növbəsində təbii olaraq, ona fasiləsiz tətbiq olunan situativlik qanununun nəticəsi kimi meydana çıxır. Məkan təsvirləri dekorativ xarakter daşıyır, şərtidir, ekspressivdir, funksionaldır, yaradıcı subyektin simpatiya və antipatiyasından asılı olaraq dəyişə bilər. Eposda bir-birinə qarşı dayanan iki (“özünün” və “özgənin”) dünyası ilə üzləşirik.

Eposda daimi epik fondu təşkil edən bəzi lokuslar vardır: davamlı obrazlar lokusu, işarələr lokusu, eposun məkan spesifikasiyasını müəyyən edən tiplər-lokuslar (9, s.18–26).

Altay dastanı “Maaday-Qara”da “öz” torpağı həm qəhrəmana məxsus ərazi kimi, həm də mifoloji mənə daşıyan ənənəvi kosmoqonik sxem kimi birgə anlaşılır:

“Maaday Qaranın ölkəsi “üç Altay”dan ibarətdir. Bu üçlüyü Altay dağları, düzənlikləri, vadiləri mənasında başa düşmək olar. Altayın yeddi böyük dağı – qalası, dağlar arasında yeddi vadisi var. Bunlar Altayın otlağı adlanır. Altayın çeşməsi sayılan yetmiş qollu Gök talayı (Göy dəryası – çayı) var. Yeddi qollu çayın qırağında, yeddi dağın ətəyindəki vadidə daşdan doxsan küncü “orqöö” (saray-yurd) qurulmuşdur. Bu sarayın girəcəyində at bağlamaq üçün doqquz küncü (qırlı) kirşüşü dirək dayanır. Onun bir ucu yer altına, o biri ucu yuxarıdakı dünyaya gedir, ortası isə Maaday Qara batıra məxsusdur” (10, s.116). Göründüyü kimi, burada poetik şərtilik və coğrafi qeyri-müəyyənlik vardır. DQK-də isə məkan coğrafi və epik olmaqla professor T.Hacıyevin tarixilik və bədiiilik formuluna uyğun olaraq əllinin əlliyyə nisbətindədir (11). Göyçə dastanlarında isə epik məkanla coğrafi məkan bir-birinə bərabərdir; burada müəyyənləşmiş bir məkan fondu, panorama vardır, bu da dövrün öz tarixi reallığıdır.

c) Mətn – zaman münasibəti. “Eposda temporallığın təhlili ən azı üç əsas bədii aspekt zamanının ayırd edilməsindən başlanmalıdır” (9, s.22); “Eposda zaman”¹ B.N.Putilov bu şəkildə müəyyənləşdirir: təhkiyə zamanı, süjet zamanı və epoxal zaman. Müəllif ənənəvi, (artıq elmi ənənədə olan nəzərdə tutulur) hadisəvi və süjet zamanlarına da münasibətini bildirir və bu tipli bölgünü məqsədə müvafiq saymır. Zaman və mətn münasibətlərinin üç aspektini istisna etmədən, qeyd

edək ki, ənənəvi mətnlərdə zaman özünü iki şəkildə göstərir: dəyişən (diaxron) və dəyişməyən (sinxron). K.Levi-Stros mifin strukturunu araşdırarkən üçüncü zaman sistemini aşkarlayır: sinxron-diaxron (dəyişməyən-dəyişən). Deməli, mətndə və həm də mətni törədən şüurda sabit, dəyişən və sabit olanın dəyişən mühitin içində kod, məlumat, sxem kimi səviyyələrdə transformasiya olunaraq arxetipi saxlayan dəyişmə forması vardır (12, s.77-78).

Qədim türk epik sisteminin reallaşmış mətn tiplərindən dastan ölçülərinə uyğun gələn dövrümüzədək gəlib çıxmış “Yaradılış”, “Alp Ər Tonqa”, “Oğuz Kağan”, “Göy türk”, “Ərgönəkon”, “Şu”, “Siyenpi”, “Köç” və s. əsərlər yarandığı zamandan çox gec yazıya alındığına görə zəif informasiya daşıya bilirlər. Onlar qəlpələnərək son minillikdə yazılmış abidələrə bu və ya başqa dərəcədə səpələnmişdir. Bu baxımdan “Qədim türk dastanları” bir anlayış kimi həm də ona görə şərtdir ki, mənbələrdə həmin əsərlərin, əsasən “qısa məzmunu” və ya “süjeti” mühafizə olunmuşdur (13, s.16). N.Cəfərovun da dəqiq müşahidələrində təsdiqləndiyi kimi dastanlardakı hadisə çox uzaq bir keçmişi təsvir edir (məsələn, “Şu” dastanında Makedoniyalı İskəndərin yürüşü və onunla döyüşdən bəhs olunur), amma aparıcı ovqat, dünyagörüşü, etnik-ictimai emosiya isə məhz dastanların formalaşdığı və ya abidələrə daxil olduğu dövrü əks etdirir.

DQK-də (a) və “Oğuznamə”də (b) zaman qəlibi aşağıdakı şəkildə özünü göstərir:

a-b) “İnal xan Sır Yavquyun dövründə” (14, s.43) “Bayat boyun-dan Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı” (14, s.31). “Bu Qorqud* Bayat nəslindən olub Qara Xocanın oğlu idi” (14, s.43). “Oğuzun ol kişi təmam bilicisiydi” (14, s.31), “Çox ağıllı, bilikli və kəramət sahibi bir kəs idi” (14, s.43). “Nə diyərsə, olurdu. Gəibdən dürlü xəbər söylərdi. Həqq-təala (Tanrı) anın könlinə ilham edərdi...” (4, s.31).

Ehtimal etmək olar ki, “Qorqud Ata” müxtəlif tarixi mərhələdə mövcud olmuş iki inam sistemini özündə ifadə edir:

* “Bu Qorqud” ifadəsi çox zəif də olsa əski türk cəmiyyətində “qorqudluq” institutunun mövcudluğu haqqında informasiya verir. Ehtimal etmək olar ki, bu ya dini, ya da rəsmi siyasi təsisat olmuşdur; təsisata daxil olanadək o, “Bayat Dədə Kərəncikdir”. Bu artıq əski “ata”lıq institutudur. Patriarxal münasibətləri ifadə edir. Tərəkəmə-elat (Oğuz – türkman arealı) mühitində “ata” semantik strukturun bütün elementləri ilə birgə “dədə”yə transformasiya olunmuşdur.

1) “Ata” və “atalıq” institutu; Tanrıçılıq sistemində peyğəmbər statusundadır və ona bərabərdir. Bu kontekstdə “ata” peyğəmbərdir. Onun müqəddəs kitabı “Qorqud Ata” kitabıdır.

2) “Qorqut” çox əski bir inamdır; hami ruhdur; qurdla bağlıdır; qurd totemidir; “A-şına” ilə bağlı əfsanələr kontekstində izah oluna bilər. Vatikan nüsxəsində “Qorqut” yazılış şəkli (bax: KDQ ensiklopediyası. s. 311. V, yuxarıdan aşağı III sətir) orfoqrafik bir xəta olmayıb, katibin “Qorqud” adı ilə bağlı əlavə informasiyasının olduğundan xəbər verir; bu anlamda “Qorqut” “qoru qurt” (qoruyucu qurd) kimi izah oluna bilər. Hami ruh kimi əski türk – şaman panteonunda, ata (peyğəmbər) kimi tanrıçılıq sistemində (Göy tanrıçılığı; müşahidələrimizə görə “Yer tanrıçılığı” monoteist inam deyildir və heç təsadüfi bir xarakter daşımadan M.Kaşqarlı “Divan”ında “Yer tanrıçılığına inanan türklər “kafir” adlandırılır, müqayisə et: “Lənətə gəlmiş kafirlər dağa bənzər şeylərə də Tanrı deyirlər”).

“Qorqud” nə qeyri-müəyyən bir mifoloji obraz, nə də müəyyən bir tarixi şəxsiyyətdir. Əski çağın reallığına görə bu konkret olaraq “qurd” (börü, gök börü, canavar) kimi təsəvvür olunmuşdur. Hami ruh kimi (animizm səviyyəsi), totem kimi (totemizm səviyyəsi) təsəvvürlərdə oturmuş Qorqud (qoruyucu qurd, xilaskar qurd) mifopoetik qavrama prosesində sakral (xilaskar, şaman, ata, peyğəmbər) və real (kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət) olaraq semantik üzlənmişdir. Əski türk cəmiyyətində “qorquçuluğun” özündə nəyi ehtiva etməsi geniş təsəvvür olunmasa da DQK-də və “Oğuznamə”lərdə bunu tarixi şəxsiyyət kimi Qorquda transformasiya olunmuş informasiyaların funksional semantikasından müşahidə və qismən bərpa etmək mümkündür. “Qorqud” adının antroponim kimi onomastik sistemə daxil olması sonrakı prosesdir və öncə bildirilən hipoteza türklər – oğuzlar arasında Qorqud adlı şəxsiyyətin – boy başçısının, tanrıçı peyğəmbərin (atanın), Qorqud adlı şaman kahininin, Qayıların, Bayatların, Kınıqların, Bayandurların hakimiyyəti zamanında və hətta konkret olaraq Salur Qazanın (Qazan xan Hülakinin), yaxud Qara Osmanın eyni adlı vəziri olması da qətiyyən istisna təşkil etmir. Bununla yanaşı DQK-də saxlanmış informasiya – “Qorqud ata Oğuz qövminin müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqud ataya tanışınca işləməzlərdi. Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi, sözün tutub təmam edərlərdi... (4, s.31).

v) “Kayı (ilindən) Qara Xocanın oğlu Qorqud atanın, Salur (ilindən) Enkeş Xocanın və Avaşban Xocanın başçılığı ilə bütün oğuz eli yığıldı və Kayı elindən olan İnal Yavını padşah seçdilər. Onun vəziri Qorqud ata idi. Və Qorqud ata nə desə, padşah onun sözündən kənara çıxmazdı. Qorqud ata bir çox qəribə işlər gördü. O, iki yüz doxsan beş il yaşamış və üç padşahın vəziri olmuşdur”. (Əbül Qazi. s. 57; Oquzname, B., 1987, s. 70; s.112, bax: 188-ci qeyd).

Ənənəvi mətnlərdə epoxal zamanın “qədim zamanlarda” (nağıllarda), “Nuh əyyamında” (danışqıda), “İskəndər Zülqərneynin zamanında” (bəzi əski mətnlərdə), “Rəsul Əleyhüssəlamın zamanında” (DQK-də) və s. şəkildə onlarla ifadə forması mümkündür. Məsələn, DQK-nin İslamdan öncəki dastan formasında zaman qəlibi hökmən “Qorqud ata adlı bir ərin qopmasını” “Oğuz xanın zamanına” aid etməli idi və yaxud onun ən mümkün formalarından biri budur.

DQK-də “Rəsul Əleyhüssəlamın zamanına yaqın” ifadəsi zaman qəlibi kimi izomorf təbiətlidir. Burada qətiyyəən görünməyən bir məkan anlayışı da vardır. Bu məkan sakral mahiyyətlidir və peyğəmbərlik statusunun xüsusi işarəsidir. Dastançı ozan, katib və hətta yazıçı olsa belə, türk dastan informasiyasının daşıyıcı subyektidir və öz əski kökünü, əski inamını, öz peyğəmbərini (atasını) unutmur; onu gerçək mövqeyində, peyğəmbər statusunda təqdim edir. Tanrıçılıq epoxasından İslama keçid, kulturdə baş verən global “sivilizasiya dəyişməsi” şəraitində Oğuz cəmiyyətinin öz mənəvi – ruhani dəyərlərini yeni sistemə adlatmağın mümkün yollarını aramağı zəruri etdiyi də DQK və “Oğuznamə”lərdən müşahidə olunur. Əslində Qorqud ata R.Ə.-nin zamanından daha çox onun məqamına yaxındır. Sonrakı informasiyalar da bunu təsdiqləyir.

Göyçə dastanlarında epoxal zaman Şah İsmayilla başlanır. Bu keyfiyyətə yeni bir hadisədir; milli doğuluşdur, mədəniyyətdə və siyasətdə intibahdır. Daha çox mifogeneoloji türk soy şəcərəsini (geneoloji sxem) təqdim edən Oğuz xanla başlanan epoxal zaman türk etnik-mədəni intibahının əski reallığı haqqında informasiya kimi anlaşıla bilər. Dədə Qorqud boylarında əski informasiya İslam dəryasında parlayan türk inciləri kimi, məhz, İslam intibahını bəzəyir. Göyçə dastanlarında isə zaman da, inam da, hakim də, dövlət də, mədəniyyət də türkündür. Xızırdan, Həzrət Əlidən, Rəsul Əkrəmdən və ondan da öncə ilk türk Tanrıçı peyğəmbəri (atası) Oğuz xandan gələn

xilaskar – ata, xilaskar – əcdad kultu birbaşa Oğuz dövlətinin (səfəvi xanədanının) başçısı İsmayıl Şeyx Heydər oğluna transformasiya olunur; pirə, mürşidə, övliyaya differensiallaşma bir şəxsin simasında sintezləşir və Şahi Mərdan statusunda ən yüksək sakral pilləyə yüksəlir. Klassik dastanlardan fərqli olaraq Göyçə dastanlarında zaman realdır. Təbii ki, bu da şüurun gerçəkliyə münasibətinin təbii təzahürü kimi anlaşıla bilər. XVI-XX əsrlərin dinləyici auditoriyası zamanı və məkanı məhz reallıq kontekstində tələb edir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası, III kitab. Toplayanı və tərtib edəni H.İsmayılov. B., 2001.
2. P.Əfəndiyev. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B., 1981.
3. В.В.Бартольд. Турецкий эпос и Кавказ. – Книга моего Деда Коркута. М.-Л., 1962.
4. Kitabı-Dədə Qorqud. Nəşrə hazırlayanı F.Zeynalov və S.Əlizadə. B., 1988.
5. “Kitabı-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. B., 1999.
6. “Kitabı-Dədə Qorqud” ensiklopediyası. II c., B., 2000.
7. “Kitabı-Dədə Qorqud”un statistik təhlili. B., 1999.
8. T.Göyçəli. Göyçə aşiq məktəbi. B., 1998.
9. Б.Н.Путилов. Героический эпос и действительность. Л., 1988.
10. P.Xəlilov. Türk xalqlarının və şərq slavyanların ədəbiyyatı. B., 1994.
11. T.Nasıyev. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. B., 1999.
12. К.Леви-Строс. Как умирают мифы. – Зарубежные исследование по семиотике фольклора. М., 1985.
13. N.Cəfərov. Eposdan kitaba. B.,1999.
14. Oğuznamə. B.,1992

Eldar Piriyeu

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NIN DİLİNDƏ ALINMALAR

(fars sözləri)

Tarixi leksikologiya və dil əlaqələri dünya dilçiliyini, o cümlədən türkologiyani ən çox maraqlandıran problemlərdəndir. Dil əlaqələri tarixinin tədqiqi xalqlar arasında tarixən mövcud olmuş ictimai, iqtisadi, siyasi, mədəni əlaqələrin müəyyənləşdirilməsində də böyük əhəmiyyət kəsb edir. Müstəqil Azərbaycan Respublikasında türkdilli yazılı abidələrin fonomorfoloji və leksik-semantik quruluşunu öyrənmək sahəsində müəyyən təcrübə vardır.

Dilimizin əlimizdə olan ən qədim və mükəmməl abidəsi “Dədə Qorqud Kitabı” iki yüz ilə yaxındır ki, tədqiqatçıların diqqət mərkəzindədir. “Dədə Qorqud Kitabı”nın leksikasının hərtərəfli tədqiqi təkcə Azərbaycan dili tarixi üçün deyil, eyni zamanda bütün türk dillərinin, ilk növbədə Oğuz qrupu türk dillərinin tarixi üçün aktualdır. Bu abidənin leksikasının tədqiqi eyni zamanda Azərbaycan dilinin fars, ərəb və monqol dilləri ilə qədim əlaqələrinin tədqiqi baxımından da maraqlıdır.

Ümumi etiraf olunan faktdır ki, “təmiz” dil anlayışı yoxdur. Böyükliyündən – kiçikliyindən asılı olmayaraq dillər bir-birinə söz verir, bir-birindən söz alır. Kiçik dillər böyük dillərdən aldığı kimi böyük dillər də kiçik dillərdən söz götürür. Bir sözlə, dünya dilləri arasında digər dillərdən faydalanmamış, bir-birindən müəyyən leksik vahidlər qəbul etməmiş, saf bir dil təsəvvür etmək mümkün deyildir.

Tarix boyunca xalqların bir-biri ilə siyasi, iqtisadi, mədəni və s. əlaqələrinin nəticəsində həmin xalqların dilinə yad elementlərin keçməsinə şərait yaranmışdır. Ümumiyyətlə, alınma sözlər müxtəlif xalqların tarixən mövcud olmuş sıx əlaqələrinin dildəki faktik izləridir. Bu cəhətdən azərbaycanlılar və qonşu farslar da istisna təşkil etmir; onların arasında hələ qədim zamanlardan yaxın münasibətlər mövcud olmuşdur. Bu hadisə təsadüfi olmayıb, uzun bir tarixi prosesin məhsuludur.

Müəyyən tarixi hadisələr nəticəsində Azərbaycan dili də başqa dillərdən müxtəlif mənşəli sözlər mənimsəmişdir. Dilimizin lüğət tərkibindəki alınma sözlərin, demək olar ki, əsas hissəsini ərəb və fars mənşəli sözlər təşkil edir. Əlbəttə, bu sözlər müxtəlif dövrlərdə əxz olunmuşdur. Hətta belə sözlərə Azərbaycan xalqının qədim ədəbi dil abidəsi olan

“Dədə Qorqud” dastanlarında da təsadüf edirik. Məlumdur ki, leksik alınmalar bir dildən başqa dilə ya yazılı, ya da şifahi yolla keçir. “Dədə Qorqud” dastanları xalqımızın şifahi yaradıcılığının məhsulu olduğu üçün bu dastanlarda təsadüf etdiyimiz fars dilinin leksik ünsürləri də dilimizə şifahi yolla keçmiş sözlər kimi qiymətləndirilməlidir.

Bizim hesablamalara görə dastanda söz yaradıcılığı da nəzərə alınmaqla 194 fars sözü işlənmişdir. Din, məişət, hərb məzmunlu sözlər və adlar (xuda, peyğəmbər, behişt, didar, bargah, divar, külah, əbrişəm, Rüstəm, cəng, ləşgər, düşmən və s.) müxtəlif tarixi dövrlərlə əlaqədar olaraq dilimizə daxil olmuşdur.

Biz həmin sözlərin siyahısını və xüsusən işlənmə tezliklərini ayrı-ayrı boylarda, boylar üzrə və bütöv dastanda vermək məqsədi ilə statistik cədvəl tərtib etmişik. Cədvəldə bəzi şərti işarələr qəbul edilmişdir:

- I boy – Dirsə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edir.
- II boy – Salur Qazanın evi yağmalandığı boyu bəyan edir.
- III boy – Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edir.
- IV boy – Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyu bəyan edir.
- V boy – Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyunu bəyan edir
- VI boy – Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyunu bəyan edir.
- VII boy – Qazılıq Qoca oğlu Yeynəyin boyunu bəyan edir.
- VIII boy – Basat Təpəgözü öldürdüyü boyu bəyan edir.
- IX boy – Bəkil oğlu Əmranın boyunu bəyan edir.
- X boy – Uşun Qoca oğlu Səgrəyin boyunu bəyan edir.
- XI boy – Salur Qazan dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyu bəyan edir.
- XII boy – İç Oğuza Daş Oğuz asi olub Beyrək öldüyü boyu bəyan edir.

Mötərizədə **(D)** hərfi ilə işarə olunan sözlər yalnız Drezden nüsxəsində, **(V)** hərfi ilə işarə olunan sözlər yalnız Vatikan nüsxəsi, heç bir işarə olmayan sözlər isə hər iki nüsxədə müştirək işlənmişdir. Rəqəmlər həmin sözlərin ayrı-ayrı boylarda, boylar üzrə və bütöv dastanda neçə dəfə işlənməsini göstərir. Müştirək sözlərin daha dəqiq statistikasını üçün Vatikan nüsxəsinə məxsus rəqəmlər mötərizədə, Drezden nüsxəsinə aid rəqəmlər isə mötərizəsiz verilmişdir.

Müqəddimə və boyalar üzrə tərtib olunmuş statistik cədvələ nəzər saldıqda fars sözlərinin eyni kəmiyyətdə işlənməmələri aydın görünür. Cədvəldən görüldüyü kimi, 194 fars sözü dastanda həm Drezden və həm də Vatikan nüsxələri nəzərə alınmaqla 1475 dəfə işlənmişdir. Yəni bunların 982-sinə Drezden nüsxəsində, 493-nə isə Vatikan nüsxəsində rast gəlinir. O cümlədən dastanın “Müqəddimə” hissəsində 24 fars sözü 52 dəfə, I boyda 32 fars sözü 245 dəfə, II boyda 95 fars sözü 272 dəfə, III boyda 78 fars sözü 245 dəfə, IV boyda 58 fars sözü 138 dəfə, V boyda 48 fars sözü 144 dəfə, VI boyda 58 fars sözü 127 dəfə, VII boyda 32 fars sözü 46 dəfə, VIII boyda 32 fars sözü 4675 dəfə, IX boyda 39 fars sözü 70 dəfə, X boyda 28 fars sözü 41 dəfə, XI boyda 35 fars sözü 71 dəfə, XII boyda 30 fars sözü 56 dəfə işlənmişdir.*

“Kitab”da işlənən fars sözləri və onların işlənmə tezliyi

Sözlər		İşlənmə tezliyi													
		Müqəddimə	I boy	II boy	III boy	IV boy	V boy	VI boy	VII boy	VIII boy	IX boy	X boy	XI boy	XII boy	Bütöv dastanda
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
1.	abdəst			1(1)	1(1)	3(3)		1							6(5)
2.	avaz			5(1)	1(2)										6(3)
3.	azad			(1)	(1)	(1)	2								4(3)
4.	ayna	3(1)													3(1)
5.	asiman					1(1)									1(1)
6.	axur			2(1)	1(1)										3(2)
7.	aşbaz					1(1)									1(1)
8.	badam		1(1)					1							2(1)
9.	bazirgan			(21)	25								2		27(21)

* “Müqəddimə” və boylarda fars sözləri təkrarlanır.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
10.	Banuçiçək			(20)	20										20(20)
11.	baru			(1)	1										1(1)
12.	bargah							(2)				1		2	3(2)
13.	baxt		2(2)			2(2)									4(4)
14.	baha			(1)	1										1(1)
15.	behişt		1(1)	1	1(1)	(1)	(1)	(1)	1					1	5(5)
16.	bərabər			(1)											(1)
17.	bəxş						(1)		1						1(1)
18.	bəxşiş (D)										1				1
19.	bi zəval təvəggof təkəlləf xəbər			2(1)	2	1(1)	(1)			1	1				7(3)
20.	bostan (D)			1							1				2
21.	büt (D)										1				1
22.	bütxana (D)										1				1
23.	davul					2(1)						1	1	1	5(1)
24.	dad			(1)	1		(1)		1						2(2)
25.	dayə		(1)	(2)	3					2			1		7(3)
26.	dam (D)											1			1
27.	delbənd (D)		1												1
28.	dəm (D)							1	1	2				1	5
29.	Dərvənd			2(2)	3(2)	2(2)	(1)		1		1				9(7)
30.	dərviş		1(1)	(1)	1	1									3(2)
31.	dərd (D)									1					1
32.	dərgah						1(1)	1	1		1				4(1)
33.	dərgah-i həqq (V)				(1)										(1)
34.	dərhal (D)									1					1
35.	dəstmal			(2)	3									1	4(2)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
36.	divan			(2)	1	1					8	2	1	3	16(2)
37.	divar (D)									1					1
38.	didar			2(1)	1(2)	(1)		1(1)				1	1	1	7(5)
39.	dost	3(1)	1(2)	(2)	1			3						4	9(8)
40.	dölbənd (D)										2				2
41.	düşmənlər	1(1)		1(2)	1	1(1)		2(8)						9	15(12)
42.	əbrişəm			(1)	1										1(1)
43.	əjdaha						(1)	1	1				1		3(1)
44.	əgər		2	1(1)	3(1)	(1)		1			2	1			10(3)
45.	zəbun					(1)	(2)	2	1	7	1				11(3)
46.	zəncir		1(1)					2		1					4(1)
47.	zəxm						(1)		1				1		2(1)
48.	zəhm	1(1)													1(1)
49.	zindan							(1)				2	1	1	4(1)
50.	zira			(3)	3(1)										3(4)
51.	zir-ü zəbər(D)									1					1
52.	zor (V)				(1)										(1)
53.	imirzə			(1)	1										1(1)
54.	yaban	2(1)	1(1)												3(2)
55.	yad (D)					1									1
56.	yar	1		(3)	3			2							6(3)
57.	kağuz							(2)						1	1(2)
58.	kar (D)									3		1			4
59.	karvan	1(1)	1												2(1)
60.	keşiş			2	1(1)	1(1)	(1)						1		5(3)
61.	kəlisa				1		(1)		1				4		6(1)
62.	kənar			(1)					1						1(1)
63.	kor					1(1)									1(1)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
91.	nər			(2)	1		(2)		2						3(4)
92.	nigarlı			1		1(1)									2(1)
93.	nişan		2(2)	(5)	6	(1)									8(8)
94.	padşah			(2)							3			2	5(2)
95.	payəndə	1(1)													1(1)
96.	pambıq	1(1)													1(1)
97.	para			(4)	4(3)	2(2)	1	(1)		5		1		2	15(10)
98.	para-para (D)			1						1			1		3
99.	peyğəmbər	2(1)		1(2)	2(1)			1							6(4)
100.	peşiman (D)							1							1
101.	peşkəş (D)										1				1
102.	pəncə (D)							1							1
103.	pəncərə (D)						1								1
104.	pəncyek			(1)	1		(1)		1						3(2)
105.	pərvaz (D)												1		1
106.	pəri (D)									6					6
107.	pərli			1(2)	2(1)		(1)		1		1		1		6(4)
108.	pərçin (D)												1		1
109.	pəs				2		2(3)	1	3	1	1				10(3)
110.	pəhləvan			(1)	2(1)	1	(1)			1					4(3)
111.	pəhlu (D)							2							2
112.	pir (D)							1							1
113.	polad	1(1)	3(3)	3	(1)	5(1)	(1)	2(1)	1	2	6	1	1	2	27(8)
114.	pul (D)						1						1		2
115.	rast						(1)				1				1(1)
116.	rəvan			1(1)	1										2(1)
117.	Rüstəm (D)								1	1	1		3	2	8
118.	saray		1(1)	1											2(1)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
119.	seyvan		1(1)	(4)	4	1(1)	(2)		2		1				9(8)
120.	səlvi (D)		1												1
121.	sərvan			(1)	1							3			4(1)
122.	sərvər	2				(1)		3							5(1)
123.	sərmüzə (D)					1									1
124.	sərxoş		1(1)			1(1)		1							3(2)
125.	sərhəd (D)					2		2				1			5
126.	sərhəng							1							1
127.	sərçeşmə (D)								1						1
128.	səxt			(8)	8			(1)			3		1	1	13(9)
129.	sinə (D)											1			1
130.	sipər (D)												4		4
131.	sipərə (D)	1													1
132.	süvar olmaq (V)			(1)			(1)								(2)
133.	ta (D)								1						1
134.	tazə (D)								1						1
135.	tak (V)		(1)												(1)
136.	taxt		7(6)	(1)	1(1)	2(3)		1			1				12(11)
137.	tən		1(1)			1(1)									3(2)
138.	tir (V)	(1)													(1)
139.	tirkeş	(1)						1							1(1)
140.	fəryad			(1)						1					1(1)
141.	xana			(1)						3			1	1	5(1)
142.	xəncər (D)									2					2
143.	xidmətkar (D)									1					1
144.	xoyrad	1(1)													1(1)
145.	xoş		1	2(4)	3(2)	1(1)	4	1(1)		2	4	3	6	3	30(8)
146.	xub			1(2)	1(1)	3(4)	1								6(7)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
147.	xud			(1)			2					1			3(0)
148.	Xuda (V)			(1)			(1)	(1)							(3)
149.	xurd (D)							2							2
150.	xurd-xaş (D)							1							1
151.	xümrə					1									1
152.	xürrəm (V)			(1)											(1)
153.	haramzadə (D)										1				1
154.	heç			1(1)	2(2)					2		1			6(3)
155.	həm			(4)	3	1(1)		1		3			5	2	15(5)
156.	həman		(1)	(7)	3(3)		(4)	(3)	2	1	2		2		10(18)
157.	həmin (D)													1	1
158.	həmişə							(1)						1	1(1)
159.	həmpa (D)				1										1
160.	həmta (V)			(1)											(1)
161.	hər	2(1)		5(4)	1(3)	1(1)		4		1	2	1		2	19(9)
162.	hərzə-mərzə				(1)			(1)			1			1	2(2)
163.	hünər		3(3)			1(1)		9			3	3			19(4)
164.	çak (V)			(1)											(1)
165.	çardaq			(1)	1										1(1)
166.	çarə (D)			1								1			2
167.	çeşmə (D)			1											1
168.	çəmən	2(2)				1(1)		2(1)					1	1	7(4)
169.	çənqal			3	(3)										3(3)
170.	çirkin (D)												1		1
171.	çuxa			1	2(1)	1(1)	(1)		1		1				6(3)
172.	çün			(5)	3		2(2)	3(1)	2		1			1	12(8)
173.	cavan (V)			(1)											(1)
174.	can	3(1)	5(7)	3(3)	2(5)	1(1)	56	4		5		1	1		81(7)
175.	canəvər			(1)	1			14							15(1)
176.	cəng		2(1)			(4)	1(1)		1		1		2		7(6)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
177.	cigər			2(1)	(1)										2(2)
178.	cövşən (D)					1									1
179.	cuş (D)						1								1
180.	şad			(2)	3	1(1)		1(1)		2	2	2		1	12(4)
181.	şadman (D)			1											1
182.	şayəd (V)			(1)											(1)
183.	şah			1(1)	2		1								4(1)
184.	şahbaz			9(8)	8(2)		3(1)		1		1	1			23(11)
185.	şahin			2	(1)	(1)		2			1		6		11(2)
186.	şah-i mərdan	1		1											2
187.	şəbcıraq			(1)	1										1(1)
188.	şəkər					1(1)									1(1)
189.	şəhər			(1)	1			1					1		3(1)
190.	şivən			(4)	2	2(2)	2					1		1	8(6)
191.	şikar			(1)							1				1(1)
192.	şir-i mərdan (V)							(1)							(1)
193.	şirin (D)						3								3
194.	Şirşəmsəddin			2(1)	2(1)	1(1)									5(3)
	bütöv dastanda	33 (19)	69 (71)	81 (191)	183 (62)	70 (68)	95 (49)	94 (33)	46	75	68	41	71	56	1475
		52	140	272	245	138	144	127							982 (493)= =1475
		592 (474) = 1066							357						

Bu sözlərin boylar üzrə müxtəlif tezliyə malik olmaları təbiiidir, “çünki əsərin dili və hadisələri təsdiq edir ki, boylar müxtəlif dövrlərdə yaranıb, həm də bu yaranma müddətləri arasında əsrlərdən ibarət məsafə var.” (Hacıyev T.İ., Azərbaycan ədəbi dili tarixi, B. 1976, səh. 59).

Dillərin bir-birinə təsirindən bəhs edərkən, onların fonetik və morfoloji qanunlarını da aydınlaşdırmaq lazımdır. Müxtəlif dillərdən bir-birinə keçmiş sözlər asan tələffüz nöqtəyi-nəzərindən alan dilin fonetik qanunlarına uyğunlaşdırılaraq müəyyən qədər fonetik dəyişikliklərə uğrayır və bəzən əslindəki fonetik xüsusiyyətləri saxlayır. Dastanda işlənən fars mənşəli sözləri tələffüz baxımından 3 kateqoriyaya bölmək olar:

1. Azərbaycan dilində oxunuş və tələffüzünə görə fərqlənməyən fars sözləri: **dərd, əgər, ləşkər, məgər, məst, nər, peyğəmbər, sərvər, sərxoş, cəng, şəkər** və s.

Misallardan göründüyü kimi, fars mənşəli sözlərin bu qrupu eyni ilə Azərbaycan dilinə keçmiş, olduğu kimi tələffüz olunaraq həm danışq dilində və həm də ədəbi dildə sırf Azərbaycan sözlərindən fərqlənmir. Hətta bu sözlərin alınma olduğunu müəyyən etmək belə çətin olur. Yəni bu qisim sözlər farscadakı öz fonetik tərkibini tam olduğu kimi saxlayaraq dastanın dilində işlənmişdir.

2. Digər qisim sözlər yazılış-fonetik cildinə görə eyni ilə dilimizə keçsə də, saitlərin uzunluğu fars dilində olduğu kimi tələffüz edilmir. Dastanda işlənən və demək olar ki, eyni cür oxunan bu sözlərin Azərbaycan dilindəki tələffüzü fars dilindən fərqlənir. Yəni həmin sözlərdə bəzi saitlərin vurğudan asılı olmayaraq uzun tələffüz olmasına nəzər saldıqda bu fərq daha aydın görünür. “Fars dilində saitlərin tələffüz məxrəci və keyfiyyət çalarından əlavə onların xarakteristikası üçün, həmçinin kəmiyyət əlaməti, yəni uzunluq böyük əhəmiyyətə malikdir. Saitlər iki qrupa bölünür: uzun (və ya davamlı) – **i, u, a** və qısa (və ya qeyri-davamlı) **ə, o, e**. Onların kəmiyyət fərqi aydın surətdə yalnız bir vəziyyətdə olduqca qısılır, uzun saitlər uzunluqlarını, demək olar ki, saxlayırlar. Bu mənada Azərbaycan dilinin saitləri yalnız keyfiyyət çalarlarına, tələffüz məxrəclərinə görə bir-birindən fərqlənirlər. Fars dilində mövcud olan kəmiyyətə uzun **a, i, u** saitləri Azərbaycan dilinin öz fonetik tərkibində yoxdur.” (Axundov A., Azərbaycan dilinin fonetikasi, B.1984, səh 75).

Aşağıdakı cədvəldə saitlərin uzunluğu baxımından hər iki dildə bəzi sözlərin tələffüz fərqi nəzər salaq:

farsca tələffüz

a: bdəst
ba: da: m
dərv:ş
di : va : n
di : va : r
zənci : r
kəna : r

azərbaycanca tələffüz

abdəst
badam
dərvış
divan
divar
zəncir
kənar

pərva : z
 rəva : n
 ti : rkeş
 fərya : d
 həmi : n
 şı : ri : n
 da : d
 da : m
 pi : r
 şa : d

pərvaz
 rəvan
 tirkeş
 fəryad
 həmin
 şirin
 dad
 dam
 pir
 şad

Azərbaycan dilində, göründüyü kimi, farscadakı uzunluq nəzərə çarpmır. Azərbaycan sözlərinə aid fonetik qaydaların təsiri altında fars dilindəki xüsusiyyətləri itirmiş və azərbaycancalaşaraq adicə tələffüz olunur.

3. Dastanda işlənən fars sözlərinin üçüncü qismi öz fonetik simasını dəyişərək Azərbaycan dilinin daxili inkişaf qanunları əsasında onun fonetik qaydalarına tabe olan sözlərdir. Azərbaycan dilində işlənən doqquz saitdən üçünün (**ı, ü, ö**) fars dilində olmaması, qeyd edildiyi kimi, fars dilindəki altı saitdən üçünün (**a, i, u**) Azərbaycan dilindən fərqli olaraq uzun tələffüz olunması və s. daha bir çox fərqlər nəzərə alınarsa, müxtəlif dil ailələrinə mənsub bu iki dilin bir-birindən aldıkları sözləri öz fonetik qanunlarına tabe etmələri təbii haldır. Bu qisim sözlər yalnız saitlərin uzunluq və qısalığına görə bir-birindən fərqlənən sözlər deyil, eyni zamanda Azərbaycan dilinin fonetik qanunlarına (ahəng qanunu, assimilyasiya, dissimilyasiya, eliziya və s.) məruz qalaraq, saitləri və hətta samitləri də əvəzlənmiş sözlərdir:

farsca tələffüz	orijinaldakı yazılış	azərbaycanca tələffüz
a : sema : n	آسمان	asiman
ba : zərqa : n	بازرگان	bazirgan
ba : rqa : h	بارگاه	bargah
beheşt	بهشت	behişt
bu : sta : n	بستان	bostan

botxa : ne	بتخانه	bütxana
dərqa : h	درگاه	dərgah
dəstma : l	دستمال	dəsmal
doşmən	دشمن	düşmən
zenda : n	زندان	zindan
zi : r – o zəbər	زیروزیر	zir – ü zəbər
ka : rva : n	کاروان	karvan
kohne	کهنه	köhnə
kola : h	کلاه	külah
qoma : n	کمان	güman
qona : h	کناه	günah
qonbəd	کنبد	günbəd (günbəz)
meyxa : ne	میخانه	meyxana
mohr	مهر	möhür
pa : deşa : h	پادشاه	padşah
pəşi : ma : n	پشیمان	peşman
ca : nəvər	جانور	canavar
şəhr	شهر	şəhər və s. və i. a.

Ərəb qrafikası əsasında yazıya köçürülmüş “Dədə Qorqud Kitabı”nda işlənən fars mənşəli sözlərin azərbaycancalaşması məsələsi hələ tam həll olunmamışdı. Belə ki, bu sözlərin bəzisi yazılış nöqtəyindən, əsasən əslində olduğu kimi yazılmışdır. Deməli, eyni ilə də tələffüz olunmuşdur. Hətta bunu dəqiqləşdirmək üçün bəzən ərəb əlifbası üçün xas olan hərəkəldən də istifadə olunmuşdur. Məsələn, baxt, taxt, canavar və s. sözlər qısa **a** saitini ifadə edən və fəthə adlanan hərəkə (/) ilə işarələnərək **بَخْتُ** **bəxt**, **تَخْتُ** **təxt**, **جائور** **canəvər** və s. kimi oxunması hökmü verilmişdir (eyni sözlərə hərəkəsiz də rast gəlmək olur).

Lakin təshihçi fars sözlərinin fonetik yazılma qanunlarına tam riayət edə bilməmişdir. Dastanda işlənən fars sözlərindəki azərbaycancalaşma yazıda da müəyyən dərəcədə öz əksini tapmışdır. Məsələn, **bustan** sözü dastanın dilində də Azərbaycan dilində tələffüz olunduğu kimi **bostan** (بستان) şəklində, yəni, و (vav) sız yazılmışdır (D, 24; 127)*. **Həmpa**, **hiç** sözlərinin dastanda Azərbaycan dilində tələffüz olunan yazı forması, yəni (**hampa**) هامپا (D, 42), (**heç**) هچ (D, 26; 44; 45; 117; 118; 129) kimi verilmişdir. Bu da tələffüzün yazıya hələ qədimdən təsiri ilə əlaqədardır.

Elə sözlər də vardır ki, onlara hər iki yazı formasında rast gəlirik. Yəni həm əslində olduğu kimi کرز (**qorz**), کناه (**qonah**), دشمن (**doşmən**), həm də artıq azərbaycanlı tələffüzünə uyğun گورز (**gürz**), گناه (**günah**), دشمن (**düşmən**) kimi yazı formaları mövcuddur. Görünür, təshihçi bu sözləri Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırmağa qətiyyətlə yanaşmamış, tərəddüd etmişdir. Yaxud da dastanın qələmə alındığı dövrdə bu sözlər Azərbaycan dilinin fonetik qanunlarına tabe olmasına baxmayaraq hələ hər iki formada işlənmişdir. Yəni dastanın şifahi deyilişində bu olmuşdur ki, yazıya da hərfən köçürülmüşdür. Bunu ərəb qrafikalı yazılış – orfoqrafik konservatizmi şərtləndirir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu kimi konservatizm ərəb mənşəli sözlərdə də özünü göstərir. Məsələn, عيب (**eyb**), مخنت (**mo-xənnət**) və s. ərəb mənşəli sözlərin dastanda آيب (**ayıb** (D, 8), **مُوخنت** **müxənnət** (D, 33) və s. kimi fonetik cəhətdən azərbaycancalaşmış formalarına rast gəlirik.

Öz fonetik tərkibini dəyişərək Azərbaycan dilinin tələffüz xüsusiyyətlərinə uyğunlaşdırılan fars sözlərinin alınma olduğunu bəzən müəyyən etmək çətin olur.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda işlənən fars sözlərinin morfoloji quruluşuna gəldikdə isə rəngarəngdir. Bu baxımdan biz onları aşağıdakı kimi qruplaşdırıb təhlil edirik:

Fars dilində sadə söz olan **avaz**, **asiman**, **badam**, **baxt**, **baha**, **behişt**, **bəxş**, **büt**, **dad**, **dam**, **əbrişəm**, **əjdaha**, **zəncir**, **zəxm**, **zəhm**, **zindan**, **zira**, **zor**, **yad**, **kənar**, **güman**, **günah**, **günbəz**, **gürz**, **leş**, **ləşkər**, **maya**, **məst**, **möhür**, **namaz**, **namə**, **nər**, **nişan**, **para**, **peşman**, **pəncərə**, **pəri**, **pəs**, **pəhlu**, **pir**, **pul**, **rast**, **Rüstəm**, **saray**,

* Drezden nüsxəsi

səxt, sinə, sipər, süvar, tazə, tak, taxt, tən, fəryad, xana, xub, xud, xuda, xəncər, xoş, xurd, xürrəm, həmişə, hünər, çarə, çak, çəmən, çuxa, çün, can, cavan, cəng, cigər, şad, şayəd, şah, şahin, şəkər, şivən, şikar, şirin və s. sözləri Azərbaycan dilində də heç bir morfoloji dəyişikliyə məruz qalmadığından sadə söz kimi təhlil olunur. Bu səbəbdən həmin sözlərin üstündə dayanmırıq.

Fars dilində müxtəlif quruluşa malik olan bir sıra sözləri təhlil edək:

abdəst (dəstəməz) – **ab** (su) və **dəst** (əl) sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

dərhal (o saat) – farsca yerlik hal məfhumunu ifadə edən –**dər** önqoşması və ərəb mənşəli **hal** (vəziyyət, zaman) sözündən ibarət düzəltmə söz;

didar (görüş) – **didən** (görmək) felinin əsası olan **did** sözü və –**ar** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

peyğəmbər – **peyğəm** (yaxud peyam – xəbər, sifariş) və **bordən** (aparmaq) felinin kökü olan **bər** sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

pərvaz (uçma, qanad açma) – **pər** (qanad) və **b**_samitinin **v** samitinə çevrilməsi nəticəsində yaranmış **vaz** (vaz – açıq, açma) sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

rəvan (gedən, axan və s.) – **rəftən** (getmək) felinin kökü olan **rəv** sözü və –**an** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

sərvər (başçı) – **sər** (baş) sözü və malikiyyət peşə və s. məfhum ifadə edən –**vər** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

sərxoş – **sər** (baş) və **xoş** sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

sərhəd – farsca **sər** (baş) və ərəb mənşəli **hədd** sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

sərhəng (başçı, polkovnik) – **sər** və **həng** (qoşun, hazırda – polk) sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

sərvan (başçı) – **sər** sözü və –**van** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

həmin – **həm** və **in** (“bu” işarə əvəzliyi) sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

şadman (şadyana) – **şad** sözü və pəhləvi dilindən cəmi bir neçə sözün tərkibində qalmış qeyri-məhsuldar –**man** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

bazərqan (tacir) – **bazar** sözü və aidlik bildirən sözdüzəldici –**qan** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

barqah (şah sarayı, şah çadırı) – **bar** (icazə) və yer məfhumu bildirən –**qah** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

bustan – **bu** (iy, ətir) sözü və məkan bildiren –**stan** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

dərqaḥ (saray) – **dər** (qapı) sözü və yer bildiren –**qaḥ** şəkilçisindən ibarət mürəkkəb söz;

dəstmal – **dəst** (əl) və **malidən** (sürtmək silmək) felinin kökü olan –**mal** sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

doşmən – **doş** (pis, alçaq) və **mən** (adam) sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

biyaban – inkarlıq mənasını ifadə edən –**bi** hissəciyi, **ab** (su) sözü və yer məfhumu bildiren –**an** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz (**y** samiti isə iki sait yanaşı gəldiyi üçün işlənmişdir);

padeşah – qədim fars dilində işlənmiş, –**pad** (əvəz, əvəzetmə) şəkilçisi, izafət bildiren –**e** səsi və **şah** sözündən ibarət düzəltmə söz;

payənde – (daim, əbədi qalan) – **payestən** (daimi olmaq) felinin kökü olan **pay** sözü və –**ənde** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

pişkəş – (hədiyyə) **piş** (ön, qabaq) və **kəşidən** (çəkmək) felinin kökü olan –**kəş** sözlərindən ibarət mürəkkəb söz;

pənce – **pənc** (beş) və –**e** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

çardağ – (əslində **çəhartağ**) farsca **çəhar** (dörd) və türk dillərindəki **tağ** sözlərindən əmələ gəlmiş mürəkkəb söz. Evlərin damı dörd qübbəli dama bənzədilərək **çəhartağ** sözü yaranmışdır;

çeşmə (bulaq) – **çeşm** (göz) sözü və –**e** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

çənqal – **çəng** (caynaq) sözü və –**al** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

canəvər (canlı, heyvan) – **can** sözü və –**vər** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz və s. və i.ə.

Bu sözlərin fars dilindəki morfoloji təhlili nəticəsində müxtəlif quruluşa malik, yəni düzəltmə və ya mürəkkəb söz olmaları məlum olur. Lakin Azərbaycan dilinə keçmiş və dastanda işlənən bu fars sözləri dilimizdə sadə söz hesab olunur. Çünki Azərbaycan dili aqlütinativ quruluşa malik olduğuna görə kök müstəqil leksik mənə verməlidir. Halbuki həmin misallarda azərbaycanlı üçün farscanın kökü və şəkilçisi bir məfhum yaradır.

Bu sözlər, güman ki, qədim və ya XX əsrə qədərki Azərbaycan dilində də quruluşuna görə fars dilindəki kimi düzəltmə, yaxud mürəkkəb olmuş olsun. Lakin müəyyən inkişaf prosesi nəticəsində həmin sözlərin morfoloji quruluşu müasir Azərbaycan dilində yuxarıda qeyd

edildi ki kimi, yəni sadə söz kimi təhlil olunur. Şübhəsiz ki, bu məsələyə tarixən analitik şəkildə yanaşmaq lazımdır. Təbii ki, həmin sözləri yazıda işlədən azərbaycanlılar dövrünün ziyalı şəxsləri kimi fars dilinə bələd idilər. Onların təfəkküründə bu sözlər fars dilindəki qrammatik tərkibi ilə dərk olunur. Ancaq Azərbaycan xalq dilində geniş kütlə onları leksik vahid kimi qavrayır.

Bütün bunlardan başqa, dastanın dilində məkan, fəsil və s. məfhumları bildirən fars mənşəli –**stan** şəkilçisi **gürcü** və **türk** sözlərinə qoşularaq ərazi bildirən **Gürcüstan** və **Türküstan** sözlərini əmələ gətirmişdir. Hər iki dildə eyni tələffüz xüsusiyyətinə malik olan –**stan** şəkilçisinin tərkibində işləndiyi sözlər (**Gürcüstan** və **Türküstan**) həm fars və həm də Azərbaycan dillərində düzəltmə söz sayılır.

Pənc (beş) və **yek** (bir) sözlərindən əmələ gəlmiş **pəncyek** (beşdə bir, xüms) sözü haqqında isə demək olar ki, Azərbaycan dilində dastanda ifadə etdiyi mənasını itirmişdir. Lakin fars dilində mürəkkəb olan bu sözün komponentləri, yəni **pənc** və **yek** sözləri ayrı – ayrılıqda say kimi və ya müxtəlif sözlərin tərkibində, az da olsa, işləndiyindən Azərbaycan dilində də mürəkkəb saymaq olar.

Komponentlərindən biri fars, digəri türk mənşəli olan **nəmləmək** və **pərli** sözləri bu birləşmələr tərkibində farsca heç bir leksik mənaya malik olmadığından fars dilində onların quruluşundan danışmağa ehtiyac yoxdur. Buna görə də biz onları yalnız Azərbaycan dili baxımından təhlil edirik:

nəmləmək (islatmaq, yaşlamaq) – farsca **nəm** (yaş, rütubətli) sözü və Azərbaycan dilində düzəltmə fəl əmələ gətirən –**lə** şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz;

pərli – **pər** (qanad, lələk) və Azərbaycan mənşəli –**li** sözdüzəldici şəkilçisindən ibarət düzəltmə söz.

Komponentləri fars və türk, fars və ərəb, yaxud hər iki komponenti fars mənşəli olan **Banuçiçək**, **dərgah-i həqq**, **zir-ü zəbər**, **para-para**, **sərçəsmə**, **xurd-xaş**, **hərzə-mərzə**, **şahi-mərdan**, **şabçıraq**, **şir-i mərdan** sözləri quruluşuna görə həm fars və həm də Azərbaycan dilində mürəkkəbdir.

Fars dilində mürəkkəb olan **aşpaz**, **bütxana**, **meyxana**, **xidmətکار**, **haramzadə**, **şahbaz** sözlərinin tərkibində işlənən və bir vaxt Azərbaycan dilində müstəqil mənaya malik olmuş **pəz** (indi paz), **xana**, **kar**, **zadə** sözləri indi müasir Azərbaycan dilində şəkilçiləş-

məyə doğru inkişaf etmişdir. Yəni artıq heç bir leksik mənaya malik deyillər. Buna görə də biz bu sözləri müasir Azərbaycan dilində düzəltmə söz kimi qəbul edirik.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda işlənən fars sözlərinin bəzilərini təhlil edərkən aşağıdakı nəticələr əldə olunmuşdur:

a) fars dili nöqteyi-nəzərindən quruluşuna görə sadə (**avaz, azad, divar** və s.), düzəltmə (**bixəbər, namərd** və s.) və mürəkkəb (**para-para, xurd-xaş, şəbçıraq** və s.) olan sözlər Azərbaycan dilində də eyni ilə olduğu kimi təhlil olunur;

b) fars dilində quruluşuna görə düzəltmə (**bargah, dərgah, sərvan** və s.) Azərbaycan dilində sadə söz kimi təhlil olunur;

c) fars dilində quruluşuna görə mürəkkəb sözlər (**dəsmal, düşmən, çardağ** və s.) Azərbaycan dilində sadə söz kimi təhlil olunur;

d) fars dilində quruluşuna görə mürəkkəb olan sözlər (**bütxana, meyxana, xidmətkar, əspaz** və s.) Azərbaycan dilində düzəltmə söz kimi təhlil olunur.

Alınma söz alan dilin qrammatik qanunlarına uyğunlaşaraq, əsasən, digər sözlərdən heç nə ilə fərqlənmir. Belə ki, alınan sözlər alan dilin fonetik və morfoloji təsirlərinə məruz qalaraq yerli dilin sözləri kimi tarixi dəyişikliyə uğrayır. Bundan əlavə alınma söz o dərəcədə assimilyasiyaya uğrayıb ki, yalnız dilçi onun fonetik simasına, morfoloji cizgilərinə və semantik xüsusiyyətlərinə görə alınma olduğunu mühakimə edə bilər.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda fars dilindən alınmalarda həm leksik, həm də semantik cəhətdən müəyyən tarixi təkamül görünür. Bu sözlərin bir qismi dastanda əslində olduğu kimi işlənir, bəziləri isə Azərbaycan dili kontekstində yeni mənə kəsb edir. Ümumiyyətlə, alınma sözün mənası ya elə alınma zamanı, ya da bir qədər gec, yeni dil sistemindəki inkişaf nəticəsində dəyişir. Semantik dəyişmələr mümkün olduğu qədər də bəzən labüddür. Beləliklə, alınma söz orijinalında olduğundan fərqli olaraq başqa mənalar ifadə edir. Alınma hər hansı əlaqə və assosiasiyalardan asılı olaraq dildə yaranır. Bu səbəbdən də, həmin sözü verən dilin mövqeyindən təəccüblü olsa da, mənə dəyişikliyinə məruz qalmağa meyillidir. Tarixi təkamül, Azərbaycan dili şəraiti bu sözlərin yalnız semantikasına nüfuz etməklə qalmır, onların yaşamaq taleyini müxtəlif reseptlərlə həll edir.

Həmin sözlərdən bəzilərinin semantik xüsusiyyətini nəzərdən keçirək.

Komponentlərindən biri türk və digəri fars mənşəli olan **əspaz** sözünü hələ dastanın qələmə alındığı dövrdə təshihçi Azərbaycan dilinin ahəng qanununa uyğunlaşdırmağa çalışmış və bu işin öhdəsindən gələ bilmişdir. Dastanda “Adam ətin yəxni qılan **əspazı** olur” (D, 67; V, 72)* cümləsində söz fars dilində işlənən **əspəz** şəklindən fərqli olaraq, artıq ahəng qanununa uyğunlaşdırılmış formada işlənmişdir.

“Kitab”da elə fars sözləri vardır ki, onlar özlərinin Azərbaycan dilindəki sinonimləri ilə paralellik təşkil edirlər. **Behişt** sözü, demək olar ki, həmişə ekvivalenti olan **uçmaq** sözü ilə bircə işlənir: Ağ saqqallu baban yeri **uçmaq** olsun, ağ birçöklü anan yeri **behışt** olsun (D, 63). **Uçmaq** sözü ilə sinonimi olan fars mənşəli **behışt** sözünün bir yerdə işlənməsi mirzənin cümlədə yalnız üslubu qoruması deyil, həm də hələ bu sözlərin arasında gedən mübarizə ilə əlaqədardır. Yəni gələcəkdə hansının qələbə çalacağı hələ məlum deyil. Müasir Azərbaycan dilində arxaikləşmiş **uçmaq** sözünün əvəzinə, əsasən, ərəb mənşəli **cənnət** sözü işlənir. Fəal işləklərdən düşmüş **behışt** sözünə isə daha çox klassiklərin dilində rast gəlmək olur:

Cənnəti almaq olmaz ağca ilə,
Girmək olmaz **behıştə** rüşvət ilə.

(M.Füzuli, *Seçilmiş əsərləri*, B., 1984)

Farsca iş mənasında olan **kar** sözü dastanda Azərbaycan mənşəli **qılmaq**, **eyləmək** köməkçi felləri ilə işlənərək “təsir etmək” mənasına uyğun gəlir:

Oğuz Dəpəgözə **kar qılamadı**, ürkdü, qaçdı (D, 111); yaxud Ya, Tərsuzamışın sözü Əgrəkə **kar eylədi** (D, 129).

Misal gətirilən cümlələrin birincisində **kar qılamadı**, yəni **təsir edə bilmədi**, ikincisində **kar eylədi** – **təsir etdi** mənasında başa düşülür. Hazırda həmin ifadə dilimizdə eyni mənada (**təsir etmək**) qalmışdır. Bəzən isə “**kiminsə karına gəlmək**” (yəni köməyinə gəlmək), yaxud “**kara gələn**” (yəni isə yarayan) və s. ifadələrdə təsadüf edilir. Eyni zamanda **kar** sözü Azərbaycan dilində olan –**çı** (–**çi**, –**çu**, –**çü**) sözdüzəldici şəkilçi mənasını daşımaqla müxtəlif sözlərin sonuna artırılır. Məsələn, **xidməkkar** (bu söz dastanda bir dəfə işlənmişdir D, 113), **sənətkar**, **zülmkar**, **ziyankar** və s.

* V – Vatikan nüsxəsi

Farsca “**heyvan**”, “**canlı**” mənalarını kəsb edən **canəvər** sözü dastanda da eyni mənada işlənmişdir: Hər kim ol üç **canəvəri** bassa, ol qızı ona verərlər (D, 89). Sərxoş yigit həm iki canəvərlə savaşırdı, tayındı, düşdü (D, 95). Müasir fars dilində eyni mənada olan bu söz dilimizin ahəng qanununa uyğunlaşaraq **canavar** formasına düşmüş, semantikasını dəyişərək, hazırda “**qurd**” mənasında başa düşülür. M.Füzuli də **canəvər** sözünü öz ilkin leksik mənasında işlətmişdir:

Rəfiqin olsa dilsiz **canəvər**, həm saxla raz ondan,
Saqın, sirrini düşürmə dillərə Məcnuni – rüsva tək.

(M.Füzuli, *Seçilmiş əsərləri*, B., 1984).

Müasir Azərbaycan dilində arxaikləşən **gürz** sözü **altı pərli gürz** (altı qanadlı toppuz, şeşpər), **altı batman gürz** ifadələrinin tərkibində, bəzən isə sadəcə **gürz** kimi işlənmişdir. Qeyd edək ki, **altı pərli gürz** ifadəsi fars dilindəki **şeşpər** sözündən kalka üsulu ilə tərcümədir. **Şeşpər** sözünə hətta şifahi ədəbiyyatın dilində – “Koroğlu” dastanında rast gəlinir:

Giziroğlu **şeşpər** atdı,
Şeşpər yerə keçdi, sandım.

(*Koroğlu dastanından*).

Üç sözlə ifadə olunmasına, hətta farscadan alınmış **pər** sözünə –**li** sözdüzəldici şəkilçisinin artırılmasına baxmayaraq, “Dədə Qorqud”-un dilində bu söz hərfən tərcümə olunub ana dilində aydın izah edilir. Bu da azərbaycanlıların təfəkkür səviyyəsinin çox erkən dövrlərdən yüksəkliyinə bir dəlildir. Həm də bu o deməkdir ki, Azərbaycan dilində kalka ənənəsinin tarixi çox qədimdir. Eyni zamanda bu, yeni dil kontekstində şəkilçi vasitəsi ilə söz yaradıcılığı, söz birləşmələrinin lüğəviləşməsi və s. üsullardan biridir.

Dastanda **xana** sözü fars mənşəli **büt** və **mey**, ərəb mənşəli **salla** və **cəbbə**, türk mənşəli **gərdək** sözlərinin tərkibində **büt-xana**, **mey-xana**, **sallaxana**, **cəbbəxana**, **gərdəcxana** formalarında işlənmişdir. “Kitab”-ın dilində öz leksik mənalarını saxlamış bu sözlər indi də eyni mənalarda başa düşülür. **Xana** sözü müasir Azərbaycan dilində şəkilçiləşməyə doğru inkişaf etdiyindən ayrılıqda özünün farsca kəsb etdiyi **ev**-mənasında işlənir.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda fars dilindən alınmış bir çox sözlərlə yanaşı, onların Azərbaycan dilindəki ekvivalentləri də mövcuddur. Bu müvazilik yalnız adi sinonimlik faktı deyil. Adi sinonimlik dildə üslubi məqsəddə xidmət edir. Ancaq bu, xalq dilinin müəyyənlişməsi zamanı hələ tərəddüdün olması kimi görünür. Paralelliyyənin tərəflərinin mübarizəsi gələcəkdə hansı dilin qalib çıxması ilə qətiləşəcəkdir. Daha dəqiq desək, türk mənşəli ilə alınma vahidlərdən hansının vətəndaşlıq hüququ qazanacağı hələ məlum olmur. Yəni **yazı, biyaban, cəng, savaşı** kimi paralellərdəki sözlərdən biri digərini gələcəkdə ya sıxışdırıb çıxarmalıdır, ya da hər ikisi vətəndaşlıq hüququ qazanıb yaşamaqlıdır.

Öz türk mənşəli ekvivalentləri ilə işlənən bəzi fars sözlərini nəzərdən keçirək:

asiman // göy, behişt // uçmaq, dərd // bün, didar // görmə, düşmən // yağlı, zəxm // yara, zor // güc, kar // iş, köhnə // əski, külah // bərk, günah // suç, leş // ölü, ləşgər // çəri, məst // əsrük, pəhləvan // bəhəddər, pır // qoca, rast // tuş, sərxoş // əsrük, sipər // qalxan, süvar olmaq // minmək, tir // ox, xub // yaxşı, Xuda // Tanrı, cəng // savaşı, cigər // bağı, şikar // ov və s.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda işlənən fars dilindən alınmalarla onların Azərbaycan dilindəki ekvivalentləri arasında uzun müddət davam edən mübarizə getmişdir. Bu mübarizədə bəzən bir sıra Azərbaycan sözləri məğlub olaraq fəal işləklərdən düşmüş və fars sözləri vətəndaşlıq hüququ qazanmış, bəzən də əksinə, sırf Azərbaycan sözləri qalib gəlmiş, fars sözlərini sıxışdırıb çıxarmış, yaxud bu sözlərin hər ikisi vətəndaşlıq hüququ qazanaraq yaşamaqdadır.

QOPUZDAN SAZA

Hər bir xalqın istək və arzusunu, hiss və həyəcanını ifadə edən ilkin nəğmələri, musiqi alətləri olmuşdur. Bir çox xalqların, xüsusilə Şərq xalqlarının ilkin yaradılmış musiqi alətləri bir-birinə çox bənzəmişdir. Lakin hər xalq bu oxşar musiqi alətlərində öz ruhuna uyğun musiqi səsləndirmişdir. Türk xalqlarının ilk musiqi alətinin adına hələlik “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında rast gəlirik. Əski dövrlərdə yaranmış “Dastan”da türk xalqlarının, eləcə də Azərbaycan xalqının ən qədim musiqi aləti *qopuz* olmuşdur. *Qopuz* sözünə XI yüzilliyin məhsulu olan və bizə yazılı mənbə kimi gəlib çatan Mahmud Kaşğarlının “Divani-lüğət-it-türk” əsərində də rast gəlirik. M.Kaşğarlı “Divan”da *qopuz* sözünü *kupuz*, *kubuz* kimi işlətməmişdir. O, hətta bəzən *kubzadı*, *kubzaşdı*, *kubzattı* sözlərini də *qopuz* mənasında vermişdir. M.Kaşğarlı yazır ki: “Ut çaldı” demək olan *kubzadı* sözü də *kubuz* sözündən alınmışdır” (1,1c. s.336). Ancaq *kubzamaq* sözü ən çox *çalmaq* mənasında işlənmişdir: “*kubuz kubzaldı = kubuz çalındı*” (1,IIc. s.235). “*Kubzaşdı; kızlar kubzaşdı = kızlar cariyələr kubuz çalmaqta yarışdılar*” (1,IIc. s.220). *Kubzattı = o, ona kupuz çaldırdı =* (1,IIc. s.336). M.Kaşğarlı hətta qopuzun forması haqqında da məlumat vermişdir: “*Kubuz – Uda bənzər bir çalğı aləti*”dir (1,1c, s.365). M.Kaşğarlının bu məlumatı iki cəhətdən diqqəti daha çox cəlb edir. Bu, bir tərəfdən “Dədə Qorqud” dastanının qədimliyini təsdiq edir, digər tərəfdən *qopuzun* bir çalğı aləti kimi əski dövrlərdən məşhur olmasını göstərir. Kaşğarlının məlumatından da görüldüyü kimi, qopuz ərəblərin uduna çox oxşamışdır. Əslində *ud*, *qopuz*, *ərqon*, *setar*, *kaman*, *tar* və s. kimi musiqi alətlərinə qədim yazılı mənbələrdə rast gəlinir ki, onlar hətta müəyyən məqamlarda bir-birini əvəzləyir. Lakin bu musiqi alətləri barədə mülahizələr söylənilərkən bəzən müəyyən incəliklərə fikir verilməmiş, onların fərdi özünəməxsusluğu nəzərə alınmamış, hətta bəzən bir-birini tamamilə inkar edən fikirlər söylənməmiş və nəticədə yanlışlıqlara da yol verilmişdir.

Yazılı mənbələr göstərir ki, *qopuz* ilkin yaranışında iki simli olmuş, sonralar isə yeni simlər əlavə edilmişdir. Elə yuxarıda adlarını çəkdiyimiz musiqi alətləri də ilkin yaranışında az telli olmuş və get-gedə tellərinin sayı artırılmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında biz *qopuz* adlı musiqi alətinə rast gəlirik ki, bu, müasir dövrümüzdə olan *ana saz*, *böyük və ya tavar sazın*, *qolça qopuz* isə *cürə sazı* və yaxud da *qoltuq sazının* əcdadıdır (bu barədə sonra danışacağıq). “Dastan”da bir *yelətmə* sözünə də rast gəlirik ki, bu ifadəni müxtəlif tədqiqatçılar başqa-başqa mənalarda izah etmişlər. Hətta bu sözü musiqi aləti kimi göstərənlər də olmuşdur. Məsələn, Türk tədqiqatçısı Bahəddin Ögəl həmin sözü *yelətmə* kimi işlədərək yazır: “Dədə Qorqud Kitabı” içində *yelətmə* adlı bir saz görünür: “Ozan gəldi, *yelətmə* çaldı” bu da bizə göstərir ki, bu sazın kökləri baxımından daha qədimlərə gedə bilərik” (2, s.84). B.Ögələ görə “*Yelə*” sözünün mənası yaxşı anlaşılmır. Cığatay – Türk mədəniyyət çevrələrində “*yeldəmək*” xəfifcə mırıldamaq və tütək çalmaq kimi də söylənilir (2, s.85). B.Ögəldən fərqli olaraq göstərilən sözü H.Araslı *yeləmqə*, M.Ergin isə *yelətmə* kimi vermişdilər. F.Zeynalov və S.Əlizadə isə bu ifadəni *yelətmə* kimi işlətməmiş və mənasını belə izah etmişlər: “*Yelətmə* rəqs melodiyasının adıdır. Onu təxminən müasir “*Vağzal*” kimi başa düşmək olar. Güman ki, “*ilətmək/yilətmək*” (“aparmaq, yola salmaq” mənasında) feli ilə əlaqədardır” (3, s.244). S.Paşayev isə qeyd edir ki: “Bizcə istər “*Yelətmə*” və istərsə də “*Yallı*” sözlərinin köklərində “*Yel*” sözüdür ki, bu da *yel* kimi cəld süzməyi, oynamağı bildirir (4). A.Nəbiyev və M. Qasımlının da mülahizələri təxminən F.Zeynalovla S.Əlizadənin izahı ilə eynidir (5, s.164, 6, s. 50)

Bizə görə *yelətmə*, *yelətmə*, *yiltəmə* sözləri çalğı alətindən daha çox musiqi, melodiya, mahnı kimi başa düşülməlidir. Bir növ *yelətmə* sözü *gəlinatlandırma*, “*gəlin köçürmə*” deməkdir ki, müasir dövrdə buna *vağzal* deyirik. Qədim dövrlərdə gəlini ata mindirib aparardılar və musiqi çalardılar ki, həmin mərhələyə də *gəlinatlandırması* deyərdilər. Həmin ifadə hələ də ucqar kənd yerlərində yaşamaqdadır. Qədim dövrlərdə gəlin köçürülərkən “*Köçəri*” havası çalınardı. Bu havanın əvvəli ağır – ləng başlayar və get-gedə cəld hərəkətlə icra olunardı. “*Köçəri*”nin ikinci hissəsinə *yelətmə* və yaxud *yellətmə* deyərdilər.

Türk xalqlarında bir “*ilənmə*” ifadəsi də vardır ki, bu, “od aparmaq”, “ışığı aparmaq” mənalarını daşıymışdır. Bəlkə də gəlini köçürərkən çalınan *yelətmə* də bununla bağlıdır. Həmin adət – gəlinin qarşısında odun, işığın (şam, çıraq və s.) aparılması ilkin əlamətlərini indi də qoruyub saxlamışdır.

Bu da onu göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında *qopuz*, *qolça qopuz* adlı musiqi alətləri olmaqla, onlara uyğun çalınmış musiqi

adları da olmuşdur. Yəni *qopuzda* elə-belə səs çıxarmaq xatirinə deyil, müxtəlif mahnılar da çalınmışdır. Ancaq o da maraqlıdır ki, qədim dövrlərdə bütün yaylı musiqi alətlərinə *saz* deyildiyi kimi, *sazdan* əvvəl bu musiqi alətlərinə də *qopuz* deyilmişdir. *Ud, kamança, tambur, tar və* başqa çalğı alətləri də *qopuz* adlanmışdır. “Radlovun yuxarıda da söylədiyi kimi, qopuz bir kamança idi. Orta Asiyada qopuz adı verilən sazların çoxu kamançalardır” (2, s.7). Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında göstərilən *qopuz* başqa “qopuzlardan” seçilir. Demək olar ki, bütün boylarda Dədə Qorqud gəlib boy boylayır, soy soylayır, *qopuz* çalır, xeyir-dua verir. Əslində “Dastan”da *qopuz* müqəddəs bir çalğı aləti kimi iştirak edir. *Qopuzu* Dədə Qorqud düzəltmişdir. Ancaq *qopuzu* tək Dədə Qorqud çalmır. Oğuz elinin başqa qəhrəmanları da *qopuz* çalır. Hətta Allaha dua edəndə, ruhları çağıranda da *qopuzda* çalarmışlar. Bununla güc-qüvvət alarmışlar, ruhlanar, düşmən üzərində qələbə çalacaqlarına inanarmışlar. Bu inam sonrakı yüzilliklərdə də özünü göstərmişdir. Xaqanlar, şahlar, padşahlar döyüşçülərinin qarşısında *xüsusi qopuzçular – saz çalanlar* saxlayarmış, onlar döyüşə girəndə igidləri öyərmişlər. Hətta bunu biz çox sonralar XVI yüzillikdə Şah İsmayıl Xətəinin dövründə də izləyirik. “Dədə Qorqud” dastanında isə bunun izləri açıq görünür. Dirsə xan onun qolunu bağlamış namərdlərə deyir: “Qırq yoldaşım, aman! Tənrinin birliyinə yoxdur güman! Mənüm ələmə şəşin, *qolça qopuzum* ələmə verin, ol yigidi döndərəyim” (3, s.40). Və yaxud başqa bir boyda, “Qanturalı boyu”nda, Qanturalı gördü ki, onun aslana məğlub olacağından qorxaraq igidləri ağlayırlar. Qanturalı dedi: “*Marə alça qopuzum* ələ alun, mənə ögün! (3, 88). Qanturalı elə bil ki, *qopuzdan* güc aldı, aslanı da məğlub etdi. Bu gizli güc-qüvvət ilahidən qopuz vasitəsi ilə gəlir. Oğuz igidləri hara gedirsə *qolça qopuzları* bellərindən asılı olar, qopuzla döyüşə girər, lazım gələndə *qopuz* çalib əylənərdilər. “Dastan”dan görünür ki, bütün igidlər eyni zamanda qopuz çalırlar. Ancaq onların *qopuzu* ilə Dədə Qorqudun *qopuzu* arasında fərq vardır. İgidlər nisbətən balaca qopuz – *qolça qopuz* gəzdirirlər, Dədə Qorqud isə *qopuz* gəzdirmir. Yəqin ki, *qolça qopuzla qopuzun* fərqi elə Dədə Qorqudla igidlərin professionallıq fərqi qədər imiş.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında *qopuz* müqəddəs bir çalğı aləti kimi göstərilir. Əlində *qopuz* olan düşmən olsa belə ona toxunmazdılar. Dastanın “Uşun qoca oğlu Səyrək boyu”nda oxuyuruq: “Qılincının belçəğine yabışdı kim, bunu çırp, gördü kim, əlində qopuz

var. Aydır: Mərə kafər, dədəm Qorqud qopuzu hörmətinə çalmadım, – dedi, – əgər əlində qopuz olmasaydı, ağam başıçün, səni iki parə qılurdım”, – dedi. Çəkdi qopuzu əlindən aldı” (3, s.114). Bu da *qopuzun* tarixini çox qədimlərə aparıb çıxarır. Əgər “Dədə Qorqud” dastanında *qopuz* müqəddəs bir çalğı alətidirsə, deməli, *qopuzun* tarixi eramızın ilkin yüzilliklərinə gedib çıxır. Xüsusilə, eramızın I minilliyindən başlayan qədim türk epik ənənəsi, eposçuluq təfəkkürü və Çin, Uyğur mənbələrində rast gəlinən *qopuz* sözü bu mülahizələri söyləməyə imkan verir. Doğrudan da, *qopuzun* ilkin yaranma, yayılma areallarına nəzər saldıqda aydın olur ki, “Dədə Qorqud” dastanında adı çəkilən *qopuz* sonrakı mərhələdir. *Qopuz* sözünə hələ dastandan çox-çox əvvəlki yüzilliklərdə rast gəlinir.

Əhməd Cəfəroğlu *qopuzdan* bəhs edərkən göstərir ki, *qopuz* sözünə ilkin olaraq Uyğur mətnlərində təsadüf edirik. Uyğur sferası vasitəsi ilə *qopuz* Çin və s. yerlərə yayılmışdır (9, s.207–208). Ə.Cəfəroğlu *qopuzun* dünyanın bir çox ölkələrində – macarlarda, çexlərdə, polyaklarda, almanlarda, Afrikada və s. xalqlar arasında yayılmasını da qeyd edir (9, s.411–446). Lakin Ə.Cəfəroğlu nədənsə *qopuzu* Türkiyə türklərinə məxsus olduğunu (9, Ü-1, s.207) qeyd edir ki, bircə, bu da mübahisəli görünür. Ə.Cəfəroğlu göstərir ki, *qopuz* hətta türk olmayan xalqlar arasında da yayılmışdır. *Qopuz* XI əsrdə Qara dənizin şimalı ilə Moldaviyanı işğal edən Qıpçaq türkləri tərəfindən bu sahələrə də gətirilmiş və sonda bu alətin yabançı xalqlar arasında da yayılmasına səbəb olmuşlar. Qıpçaq qopuzu böyük ehtimalla Misir və Suriyaya qədər getmiş və bu musiqi alətinin rus, ukrayna, kazak, macar və rumıniya sahəsinə girməsini asanlaşdırmışdır. (9,s.208–209). O, sonra yazır ki, Anadolu üçün çox təbii olan *qopuza* azəri sahəsində təsadüf etmirik. Yalnız “Dədə Qorqud”un azəri türk şivəsində yazıldığı nəzər-diqqətə alınsa, onda bu alətin bu türk mühiti üçün də yabançı olmadığını qeyd etmək lazım gəlir (9, s.215). Hərçənd Ə.Cəfəroğlunun bu mülahizələrində bir ehtiyatlılıq hiss olunur, lakin *qopuzun* ilkin kökləri və yayılma arealları baxımından diqqətçəkdir.

Bütün çalğı alətlərində olduğu kimi, çox qədim musiqi aləti olan qopuzda da təkmilləşmə prosesi getmiş, pərdələrinin və simlərinin sayı artırılmışdır.

Əslində türk xalqlarının qədim çalğı aləti olan *qopuzla* bugünkü *saz* arasında müəyyən fərqlər olsa da, *qopuz sazın* ilkin yaradılış

formasıdır. Azərbaycan folklorşünaslığında istər *qopuz* və istərsə də *saz* haqqında bəzi məqalələr, qeydlər olsa da, hələ indiyə qədər bu qədim musiqi alətləri haqqında elə bir əhatəli, tutarlı yazı yazılmamışdır. Bizdən fərqli olaraq Türkiyə türkləri *qopuzun* – *sazın* yaranması, inkişaf mərhələləri haqqında ətraflı bəhs etmişlər. Bu baxımdan Əbdülfərid İnanın, Fuad Köprülünün, Bahəddin Ögəlin və başqalarının tədqiqatları diqqətəlayiqdir. Hətta türk olmayan bir sıra tədqiqatçılar da (məs., V.V.Radlov, K.A.Vertkov və b.) türk xalqlarının bu qədim musiqi alətləri haqqında qiymətli mülahizələr söyləmişlər.

Lakin adı çəkilən və çəkilməyən bu tədqiqatçılar özbək, qırğız, qazax, türkmən, türk *qopuzu-sazı* barədə danışsalar da, nədənsə elə *qopuzun-sazın* birbaşa bağlılığı olan Azəri türkləri haqqında ya az məlumat verirlər, ya da heç toxunmurlar. Bizcə, bu da ondan irəli gəlir ki, uzun müddət “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, Xaqani, Nizami, Nəsimi və başqa sənətkarlarımız, bir sıra ədəbi-mədəni abidələrimiz ya başqa-başqa xalqlara aid edilmiş, ya da dəyərinə öyrənilməmişdir. Əslində yuxarıda adlarını çəkdiyimiz sənətkarlarımızın əsərlərindən *qopuz-saz* haqqında geniş məlumat almaq mümkündür. Lakin indiyə qədər bunlar ardıcılıqla araşdırılmamışdır. Ardıcıl araşdırılmadığından və faktiki materiallara müraciət edilmədiyindən bəzən söylənen mülahizələr də havadan asılı qalmışdır. Lakin bir məsələ maraqlıdır ki, F.Köprülü də Azərbaycan ədəbiyyatının XVI əsrə qədərki vəziyyəti, keyfiyyəti, sənətkarları haqqında elə bir geniş məlumat vermir. Bəlkə də F.Köprülü Xaqani, Nizami, Nəsimi kimi sənətkarlarımız və bizim XVI əsrə qədərki, bir çox folklor nümunələrimiz haqqında məlumatlı olsaydı, yəqin ki, *qopuzun* nə vaxtdan *saza* çevrilməsi barədəki fikirlərindən fərqli mülahizələr söyləmiş olardı. Güman ki, tədqiqatçı ya adı çəkilən sənətkarları fars ədəbləri hesab etmiş (Çünki uzun müddət Xaqani, Nizami və b. fars şairi kimi tanınmışdır), ya da ki, ümumiyyətlə, onlar haqqında məlumatsız olmuşdur. Sonrakı bəzi tədqiqatçılar da əsasən F.Köprülüyə istinad edərək Azərbaycanda *qopuzun saza* çevrilməsini XVI əsrdən sonraya gətirib çıxartmışdılar.

Qopuzun hansı yüzillikdən öz yerini *saza* verməsi, ümumiyyətlə, *sazın* bir çalğı aləti kimi nə vaxtdan formalaşması, işlədilməsi ilə bağlı bir-birinə zidd olan fikir və mülahizələrə bu gün də rast gəlmək olur. Elə tədqiqatçılar var ki, ümumiyyətlə *sazı qopuzun* varisi hesab etmir və onların tamamilə başqa-başqa çalğı alətləri olduğu fikrindədirlər

(10, s.88). Elə tədqiqatçılar da var ki, *sazın* bir çalğı aləti kimi Azərbaycanda işlədilməsi tarixini XVI yüzillikdən sonraya aid edir və hətta konkret olaraq yazılı ədəbiyyatda Şah İsmayıl Xətəinin adı ilə bağlayırlar (6, 116).

Lakin bizcə, Xətəidən çox-çox əvvəllər yaşamış bir çox sənətkarların əsərlərinə diqqətlə yanaşılsa *sazın* hansı yüzillikdə və necə işlədilməsi açıq şəkildə özünü göstərir. Nəzərə alsaq ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı XII yüzillikdən əvvəlki dövrləri əhatə edir, deməli, *qopuz* öz funksiyasını əsasən, həmin vaxta qədər yerinə yetirmiş və sonrakı mərhələdə Azərbaycan ərazisində *saz qopuzu* üstələmişdir. Çox güman ki, *sazın qopuzu* üstələməsi bir tərəfdən də onun teli, siminin sayı, pərdələrinin artırılması ilə bağlı olmuşdur. *Sazın* siminin, pərdələrinin artırılması, onun musiqi aləti kimi imkanlarını, diapozonunu da genişləndirmişdir. Belə ki, aztelli, azsəsli qopuz, çoxtelli, çoxpərdəli, eyni zamanda gursəsli *saza* çevrilmişdir. Ümumiyyətlə, görək *saz* sözü nə deməkdir?

Saz bir termin kimi çox qədim dövrlərdən işlənməyə başlamışdır. Lakin əski çağlarda işlədilən *saz* sözü bizim indi bildiyimiz *saz* çalğı aləti mənasında deyil, başqa çalarları ilə bərabər *qarğı*, *qamış* mənasında da işlədilmişdir. İlk nümunə kimi *saz* sözünə yazılı mənbələrdə biz “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında rast gəlirik. Dastanın “Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəyin gəlişini eşidən Yalançı oğlu Yalançıq: “Beyrəğin qorqusundan qaçdı *Tanı sazına* saldı. Beyrək ardına düşdü. Qoa-qoa *saza* düşdü. Beyrək aydır: “Mərə, od gətürin”. Gətürdilər. *Sazı* oda urdılar. Yalançıq gördi kim, yanar *sazdan* çıxdı. Beyrəğin ayağına düşdü” (3, 66).

Göründüyü kimi, “Dədə Qorqud” dastanında işlədilmiş *saz* qamışlıq mənasını verir. Sonralar qarğı-qamışdan düzəldilmiş çalğı alətlərinə də *saz* deyilmişdir. Bu söz sazlamaq, düzəltmək, kökləmək mənalarda da işlədilmişdir. *Saz* sözünə əlamət, keyfiyyət bildirən bir termin kimi də rast gəlmək olur. Hər bir əşyanın, canlının əvvəlinə *saz* sözü artırmaq mümkündür və qədimdə də belə olmuşdur. Məsələn, *saz ağac*, *saz araba*, *saz öküz*, *saz at*, *saz adam* və s. Bu misallardan da göründüyü kimi, *saz* sözü aid olduğu predmetin keyfiyyət göstəricisi kimi işlədilmişdir. Bəlkə də vaxtilə Qaraca Çobanın çomağına da “*saz çomaq*”, özünə isə “*saz adam*” deyilmişdir, həmin deyim tərzində bu gün də yaşamaqdadır.

Lakin XI əsrdən sonra *saz* sözünə bir çalğı aləti kimi də rast gəlirik. *Saz* sözü XII əsrdən başlayaraq həm ümumi şəkildə musiqi alətlərinə verilən bir termin kimi, həm də bugünkü *saz* – çalğı aləti kimi işlənməyə başlamışdır. *Sazın* bir musiqi aləti mənasında işlədilməsinə qədim əfsanə və rəvayətlərdə də rast gəlmək olur. Ancaq əfsanə və rəvayətlərin sonrakı yüzilliklərdə də yarana biləcəyini nəzərə alıb biz daha çox yazılı mənbələrə müraciət etməyə üstünlük verəcəyik.

Qopuzun-sazın türk xalqları arasında ən geniş yayıldığı yer qədim oğuzların məskunlaşdığı ərazilər hesab edilir. Onlar ən qədim nəğmə və mahnılarını, qoşma, gəraylılarını *qopuzun-sazın* telləri üzərində kökləmiş və tərənnüm etmişlər. Belə ki, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, *qopuzun* inkişafı, tellərinin, pərdələrinin artırılması tədricən öz yerini *saza* vermişdir. “XIII-XIV əsrlərdən bəri Anadoluda xalq arasında çox geniş yayılmış bir *sazın*” (11, 108) formalaşması Azərbaycanı XI-XII yüzilliklərə gedib çıxır. “XI-XVI əsrlər türk ədəbiyyatının Oğuz qolu bir qədər fərqli inkişaf yolu keçmişdir. XI-XIII əsrlərdə ümumoguz ədəbiyyatının içindən “Oğuz türkman” ədəbiyyatı ayrılmışdır. Bu ədəbiyyatın davamı təsəvvüfdən keçib gələn Azərbaycan və Anadolu aşiq ədəbiyyatıdır” (10, s.70). Təbii ki, *sazın* inkişafı, imkanları XI-XII yüzilliklərdə *qopuzu* üstələyirdi. Ona görə də, Dədə Qorqud boylarındakı şeir nümunələri ilə sonrakı yüzilliklərdə yaranmış dastanlarımızdakı şeir parçaları arasında olan fərqli cəhətlər göz qabağındadır. “Ozan şeiri qopuzla, aşiq şeiri sazla əlaqəli yaranmış və inkişaf etmişdir. Bəlkə də ilk baxışdan formalaşmamış kimi görünən “Kitabi-Dədə Qorqud” şeirləri qopuzun tələblərinə uyğun olduğu üçün belə təsir bağışlayır. Olsun da ki, qopuz havalarının qəlibi ilə həmin şeirlərin bölgü və ahəngi uyar olmuşdur. Bu fərziyəni ona görə irəli sürmək mümkündür ki, aşiq şeirinin əksəriyyəti müəyyən saz havasına uyardır”. (12, 12).

Əgər nəzərə alsaq ki, XI əsrdə yaşamış M. Kaşğarlının “Divanilüğət-it-türk” əsərində xalq şeir şəkillərinin ilkin nümunələrinə rast gəlmək mümkündür və XII-XIII əsrlərdə qoşma, gəraylı və başqa şeir şəkilləri geniş yayılmışdı, deməli, Xaqani, Nizami dövründə də bu nümunələr *saz aşıqları* tərəfindən çalınıb-çağrılmışdır.

Bəzən Xaqani, Nizami yaradıcılığında işlədilmiş *saz* sözü ümumi çalğı alətinə verilən ad kimi qələmə verilmiş və “*saz* sözünün XVI

yüzzillikdən etibarən aşıqlara məxsus musiqi alətinin adı kimi” göstərilmişdir (6, 117). Lakin Nizami yaradıcılığına diqqətlə yanaşılsa, *qopuzun-sazın* yaranması, inkişafı haqqında bir sıra açıqlamalara rast gəlmək mümkündür. Əlbəttə, bunlar yazılı bir mənbə kimi diqqəti cəlb etməyə bilməz. Şairin yaradıcılığından aydın olur ki, o dövrdə *qopuz* artıq üç telli *saza* çevrilmişdir:

Barbəd üçtelli ilə dastan çalırdı,
Ayıq ikən hər kəsi sərxoş edirdi (13, 276).

Çox güman ki, Nizaminin işlətdiyi *üçtelli saz* sonrakı yüzzilliklərdə öz əski adını dastanlarımızda da qoruyub saxlamışdır. Hansı dastanımıza nəzər salsaq tellərinin sayından asılı olmayaraq, orada *üçtelli saz* müqəddəsləşdirilərək kövrəkliyi, ürəyəyatımlığı ilə diqqəti cəlb eləyir.

N.Gəncəvi yaradıcılığında məsələni biz hökm şəklində qoymuruq ki, bütün *saz* ifadələri elə bugünkü *saz* mənasını vermişdir. Lakin sonra da görəcəyik ki, Nizami dövründə artıq, *qopuz* eyni zamanda *saz* kimi də özünü təsdiqləmişdir. Çünki Nizaminin işlətdiyi *saz* başqa *sazlardan* fərqlənir. Bəlkə də bu, Nizaminin fəhmindən, uzaqgörənliyindən irəli gəlirdi. Ona görə ki, böyük alman şairi Hötenin dediyi kimi, Firdovsi keçmiş üçün, Ənvəri öz dövrü üçün, Nizami isə gələcək üçün yazmışdır. Hər-halda Nizami yaradıcılığında Azəri türkünün *sazı* başqa sazlardan (musiqi alətlərindən) seçilir. Nizami böyüklüyünün bir cəhəti də elə budur.

Nizami dövründə bütün çalğı alətlərinə *saz* deyilmişdirsə də, şair elə bil ki bilərəkdən yazır ki, Nəkisa bu əfsanəni *sazda* çaldıqdan sonra, Barbədin *setarı* səsləndi:

Nəkisa çün zəd in əfsane ru *saz*
Setare Barbəd bərdəşət avaz (16, 433).

Deməli, bu musiqi alətləri arasında fərqlər var idi və biri susanda digəri çalırdı. *Saza* musiqi aləti kimi Xaqani Şirvaninin yaradıcılığında da tez-tez rast gəlmək mümkündür.

Ola bilsin ki, müəyyən məqamlarda *saz* sözü telli musiqi alətlərinə verilən ad mənasında işlənmişdir, bunu da təbii qəbul etmək lazımdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, telli musiqi alətləri bir-birinə çox

bənzəmiş və bir-birini ad mənasında əvəzləmişdir. Eləcə də başqa musiqi alətlərinə *qopuz* deyilmişdir.

Bu da bir həqiqətdir ki, Xaqani, Nizami dövründə bir sıra musiqi alətləri geniş yayılmışdı. N.Gəncəvi də bu musiqi alətlərinin adlarını çox tez-tez xatırlatmışdır: “Şairin əsərlərində 30-dan artıq musiqi alətlərinə, o cümlədən *saz, cüft saz, ud, bərbət, setar, cəng, qanun, ərqanun, rübab, kamança, tanbur, surna (zurna), şeypur, nəfir, şah-nəfir, ney, nay, qara nay, doxul, dəf, zəng, dəray* və sairələrinin adları çəkilir” (18). Musiqişünas S.Abdullayeva yazır ki, Nizaminin poemalarında 40-a yaxın musiqi alətinə rast gəlik ki, onun da 14-ü simli musiqi alətidir (19, 17).

Ancaq bir məsələ maraq doğurur ki, Nizami bir çox musiqi alətinin adlarını çəkir, lakin *qopuzun* adını çəkmir. Çox güman ki, həmin yüzillikdə *saz qopuzdan* daha işlək olmuş, artıq *qopuz* öz yerini *saza* vermiş imiş. Belə olmasaydı, heç ola bilməzdi ki, Nizami kimi bir şair 40-dan artıq musiqi alətinin adını çəksin, ancaq *qopuzu* xatırlatmasın. Digər tərəfdən doğrudan da Nizami dövründə *saz* sözü bütün musiqi alətlərinə verilən addırsa, bəs nə üçün şair bu musiqi alətləri sırasında *cüft sazı, sazı* ayrıca çalğı aləti kimi təqdim edir? N.Gəncəvi yaradıcılığı elə bir məxəz, yazılı abidədir ki, hər dəfə oxuyanda yeni bir cəhət əldə etmək mümkündür. Şairin əsərlərindən məlum olur ki, XII yüzillikdə bəzi musiqi alətləri həm mizrabla, həm də barmaqlarla çalınarmış. Şair *sazın* mizrabla çalındığını, eyni zamanda, düzəldilməsi, pərdələri, simləri, *sazın* qolu, çanağı haqqında da bir sıra maraqlı məlumatlar verir ki, bunlar da bizim bugünkü *sazımızın* ana köküdür, əcdadıdır. Bizə belə gəlir ki, Nizami Gəncəvi *qopuz* haqqında geniş məlumatla, bilgiyə malik olmuşdur, ancaq şairin dövründə *saz* məşhurlaşdığı üçün *qopuzun* düzəldilməsi ilə bağlı eşitdiklərini *sazın* üzərinə köçürmüşdür. O da maraqlıdır ki, *saz* ilə yanaşı olaraq XII əsrdə Azərbaycanda *cüft saz* adlı yenə də bir musiqi aləti çox geniş inтиşar etmişdir. Bu musiqi aləti indiki aşığılarımızın sevimli aləti olan *qoltuq sazını* bizə xatırladır (18). Elə *cüft saz* ifadəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı *qolça qopuzu* yada salmırmı? Hər halda bu da düşündürücü faktdır. Başqa bir maraqlı fakt da ondan ibarətdir ki, N.Gəncəvinin yaradıcılığında *qopuz* sözünə rast gəlməsək də, *ozan* sözünə rast gəlmək olur. Bu ifadəni ilk dəfə müşahidə edən görkəmli alim H.Araslı qeyd edir ki: “Nizami yazır:

Nəvasaz xınagərani-şəkərf
Bə qanuni-ovzan bəavurdə hərf.
(Çalğıçı heyranedici nəğmələri
Ozan sayığı oxuyurdu).

Nizaminin işlətdiyi *ozan* kəlməsi müasir dilimizdə *aşıq* sözü ilə əvəz olunmuşdur. Bu kəlməyə Azərbaycan ədəbiyyatında yenə “Dədə Qorqud” dastanlarında rast gəlirik (20, s.3).

Onda ortaya belə bir sual çıxır. Bəs nə üçün Nizami *ozan* sözünü işlədir, lakin *qopuz* sözünü işlətmir? Deməli, şair bilərəkdən qopuzu *sazla* əvəzləmişdir. Nizaminin təsvirinə görə *sazın* qolu çox çətin tapılan sandal ağağından, çanağı isə ucuz başa gələn adi boranıdan (balqabaqdan), simləri isə ipək və yaxud bağırsaqdan olardı. Nizaminin bu təsviri istər-istəməz Qorqud Dədənin *qopuz* düzəltməsi ilə bağlı əfsanələri yada salır: “Dədə Qorqud elə bir musiqi aləti qayırmaq istəyirmiş ki, onda bütün melodiyaları çalmaq mümkün olsun. Lakin belə bir musiqi aləti üçün ağac seçməkdə o, olmazın əzabın çəkirsə də, heç bir nəticə əldə edə bilmir. Bir gün də beləcə meşədə ağac axtarırkən şeytanlara rast gəlir, şeytanlar ondan xahiş edirlər ki, qayırdığı musiqi alətini onlara göstərsin. Dədə Qorqud özünü meşədən çıxıb gedən kimi göstərir, əslində isə yan tərəfdən gizlicə yaxınlaşıb onlara qulaq asır. Şeytanlar onun haqqında danışib deyirlər: “Qorqud ata qopuz qayıra bilməyəcək. Çünki o bilmir ki, qopuzu hər adi ağac parçasından düzəltmək olmaz. Bunun üçün o, gərək vəhşi qaban tərəfindən sındırılmış lox-jid ağacından qol qayırsın. Onun üzərinə bozlağan dəvə gönü çəksin. Yaxşı kişnəyən day quyruğundan isə tel hazırlasın. Onları quru balqabaq dayaq üzərində möhkəmlədir, sonra tellərə sasık-kuray yapışqanı sürtsün. Qopuzu ancaq belə düzəltmək olar” (21, 552-554).

Belə güman etmək olar ki, Nizami Dədə Qorqud haqqında olan bu əfsanə ilə yaxından tanış imiş. *Qopuzu-sazı* ixtira edən, çalıb-oxumağı ozanlara öyrədən də elə Dədə Qorqud olmuşdur. Nizaminin təsvirində “Gecəli-gündüzlü düşünən ustad” – Dədə Qorqud elə bir *qopuz-saz* düzəltmək istəyir ki, onu heç kim düzəldə bilməsin, öz sehri ilə başqa çalğı alətlərindən seçilsin.

Hələ XIV əsrin əvvəllərində əslən oğuz olan tarixçi Əbubəkr ibn Abdullah ibn Aybək-əd-Dəvadari Misirdə ərəb dilində yazdığı “Şöhrətləndirilmişlərin tarixindən bir inci” adlı əsərində qədim türk-

lərin qəhrəmanlıq dastanlarından, “Oğuznamə”lərdən və başqa məsələlərdən danışarkən qeyd edir ki, türklərdə “Oğuznamə” adlanan çox məşhur, əldən-ələ keçən bir kitab var. Burada onların ibtidai həyatından, ilk hökmdarlarından bəhs olunur. Çox təəssüf ki, bu əsərin orijinalı zamanəmizə qədər gəlib çıxmamışdır... Fakt budur ki, Harun-ər-Rəşid zamanında bu “Oğuznamə” ərəb dilinə də tərcümə edilibmiş. Belə olduqda, VIII əsrdə ərəb dilinə tərcümə edilən bu əsər ağızlarda dolayan şifahi ədəbiyyat – folklor dilindən tərcümə edilə bilməzdi. O, yazılı bir əsər olmalı idi. Deməli, hələ o vaxt “Dədə Qorqud” kitabının müəyyən hissələri mövcud imiş (3, 17). Əgər bu həqiqətləri nəzərə alsaq, güman etmək olar ki, Nizami Gəncəvi nəinki “*Oğuznamə*”lərdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan gələn əfsanə və rəvayətlərlə tanış idi, o hətta bu barədə olan yazılı mənbələrə də bələd olmuşdur.

N.Gəncəvinin poemalarını oxuduqda şairin əsərlərində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından gəlmə süjet, obraz, əfsanə, rəvayət və s. oxşarlıqlarla bərabər, bir çox türk ifadələrinə rast gəlmək olur ki, onlar canlı danışq dilimizdən çıxsa da, xalq poeziyasında və eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında öz ilkin izlərini qoruyub saxlamışdır. Xüsusilə “Dədə Qorqud” dastanının ruhu Nizami yaradıcılığında açıq-aydın hiss olunur. Bu da onu göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının bütün boyları olmasa da, ayrı-ayrı boyları, hissələri, dastandakı bəzi qəhrəmanlar haqqında olan əfsanə və rəvayətlər şairə tanış imiş. Bunu həm “Dədə Qorqud” dastanını, həm də Nizami yaradıcılığını tədqiq edən görkəmli alim H.Arslı da hələ 60 il öncə müşahidə etmişdir (20, s.3).

Əslində N.Gəncəvinin türk ifadələrini işlətməsini və “Dədə Qorqud” dastanı ilə tanışlığını söyləmək, göründüyü kimi, yeni məsələ deyildir. Lakin “Dədə Qorqud” dastanı XII yüzilliyə qədərki mənzərəni öyrənmək baxımından nə qədər dəyərlidirsə, Nizami yaradıcılığının öyrənilməsi həmin yüzilliyin ictimai-siyasi, mədəni-mənəvi, etik-estetik və s. dəyərlərimizi öyrənmək baxımından bir o qədər əhəmiyyətlidir. Şairin əsərlərindəki fikir dərinliyi və çoxbucaqlılığı, məna və məzmun zənginliyi bunu söyləməyə imkan verir. Bəzən biz öz keçmişimizi öyrənmək üçün müxtəlif əcnəbi araşdırıcıların tədqiqatlarına istinad etməli oluruq. Həmin araşdırıcıların bəzən yanlış mülahizələrini, hətta təkrarlayırıq. Lakin “Dədə Qorqud” kimi qədim abidəsi, Nizami, Nəsimi kimi söz ustaları olan bir xalq öz keçmişini

öyrənəndə birinci növbədə yazılı mənbələrə, yəni, o sənət və sənət-karlara müraciəti daha məntiqli olardı.

Bizə belə gəlir ki, Nizami Gəncəvi Dədə Qorqudla bağlı əfsanə və rəvayətlərlə tanış olduğundandır ki, “İskəndərnamə” əsərində Əflatunun çalğı alətini düzəltməsinə təsvir edərkən Dədə Qorqud haqqında olan miflərdən, əfsanə və rəvayətlərdən məharətlə bəhrələnmişdir. Daha doğrusu, şair burada Əflatunu Dədə Qorqudun prototipi kimi göstərmişdir. Çünki Əflatun tarixi şəxsiyyət idi və Nizami də qəhrəmanlarının daha obrazlı çıxması üçün Azərbaycan folklorundan, eləcə də başqa xalqların folklorundan dəyərincə istifadə etmişdir, buna başqa obrazlarında da rast gəlirik. Məlumdur ki, yunanlarda *saz* olmayıb, heç o dövrün ən məşhur musiqi alətlərindən olan *ud* da yunanlara deyil, ərəblərə məxsusdur. N.Gəncəvi tarix yazmadığından bu musiqi alətlərini fərdiləşdirməmişdir. Çünki şairin məqsədi obraz yaratmaq olmuşdur. Ona görə də *sazın* düzəldilməsini Əflatunun adı ilə bağlamışdır. Nizami bəlkə də bilərəkdən *sazı* müqəddəsləşdirmişdir, onu bütün çalğı alətlərindən üstün tutmuşdur. Çünki bu *sazın* özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Bunu ancaq onu düzəldən çala bilərdi. Digər tərəfdən bu *sazdan* çıxan musiqidə bir sehr, hikmət gizlənmişdir. Dədə Qorqudun da *qopuzu* eyni ilə Nizaminin təsvir etdiyi *saz* kimi düzəldilmişdir. Əslində Nizami yaradıcılığı bu baxımdan hələ istənilən səviyyədə araşdırılmayıb. Şairin hər kəlməsi, hər obrazı, hər təsviri birmənalı deyil, bir çox mətləblərdən xəbər verir. Onun hər sözü bir tarixi yada salır, insanı düşünməyə vadar edir. Nizaminin *sazla* bağlı mülahizələrini bu gün də araşdırmağa ehtiyac duyulur.

N.Gəncəvi farsca yazsa da, həmişə türkcə düşünmüş, yeri gələndə türkün obrazını yaratmağa çalışmışdır. “Təsadüfi deyildir ki, farslar Nizami və Xaqani şeirlərindən danışanda “buyi-türk miayəd” (türk qoxusu gəlir) deyirlər” (20, s.3). O da maraqlıdır ki, Nizami *sazın* çalınmasını açıq-aydın türkün (azərbaycanlının) adı ilə bağlayır, aşıqlə-məşuqun qarşı-qarşıya durub *sazda* bir-birinə “*cəngi*” çalmasını arzulayır:

Çala badam gözlü bir *türk* nəğməkar,
Simlərin üstünə tökülə saçlar.
O simlər dəyəndə nazlı əllərə,
Qırılıb qarışa ipək tellərə.
Sən nəğmə qoşasan oynaq rəng ilə,
O da cavab verə sənə cəng ilə (24, s.551).

Şairin bütün poemalarında musiqiyə geniş yer verilmişdir. N.Gəncəvi *sazı* bir musiqi aləti kimi göylərə qaldırır, nəyə qadir olduğunu göstərmək istəyir. Şair öz prizmasından yanaşaraq musiqini ilahidən gəlmiş və hər cürə möcüzələrə qadir olan, insanlara ən xoş duyğular aşıl原因, rahatlıq gətirən zövq oxşayan, mənəvi qida, həyat-verici bir qüvvə kimi qiymətləndirmişdir. Nizami insan aqlını, idrakını musiqidən kənarda təsəvvür etmir. Sıxılmış ürəklərin, qəmlənmiş ruhların musiqi ilə muradına çatacağına inanır və oxucusunu da buna inandırır. Təbii ki, şairin əsərləri kimi yaratdığı *saz* da dünyavidir, bəşəridir. Lakin bu *sazın* kökü *qopuzdan* keçir, Oğuzlardan və Qorqud Dədədən keçir.

ƏDƏBİYYAT:

1. M.Kaşğarlı. Divani-lügət-it-türk. Tərcüməsi, I-III cildlər, Ankara, 1992.
2. B.Ögəl. Türk kültür tarixinə giriş. IX c. Ankara, 1991.
3. Kitabı-Dədə Qorqud. (Tərtib edən F.Zeynalov, S.Əlizadə), Bakı, 1988.
4. S.Paşayev. Qopuz və sazla əlaqəli havalar. “Ədəbiyyat və incəsənət qəzeti”, 24 avqust, 1974.
5. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib edən A.Nəbiyev), Bakı, 2000.
6. M.Qasımlı. Aşıq sənəti. Bakı, 1996.
7. R.Kamal. “Kitabı-Dədə Qorqud”: Arxaik ritual semantikasi. “Elm” nəşriyyatı, Bakı, 1999.
8. Ə.Cəfəroğlu. Cahan ədəbiyyatında türk qopuzu. “Ülkü” dərgisi, 1936-1937.
9. H.İsmayılov. Aşıq sənətinin inkişaf mərhələləri. “Dədə Qorqud” toplusu, Bakı, 2002/1.
10. F.Koprülü. Ədəbiyyat araşdırmaları. İstanbul, 1989.
11. S.Paşayev. Azərbaycan folkloru və aşıq yaradıcılığı, Bakı, 1989.
12. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə, Bakı, 1981.
13. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin, Elmi tənqidi mətni, (farsca). Bakı, 1960.
14. Q.Qasımov. Nizami dövründə musiqi alətləri, “Ədəbiyyat” qəzeti, 27 sentyabr, 1947.
15. С.Абдуллаева. Народный музыкальный инструментарий Азербайджана, Баку, 2000.
16. H.Araslı. Nizamidə xalq sözləri, xalq ifadə və zərb-məsəlləri. SSRİ EA Azərbaycan filialının xəbərləri, 1942, №8.
17. В.М.Жирмунский. Тюркский героический эпос. Изд., Наука, Л., 1974.
18. Nizami Gəncəvi. İskəndərnamə. Bakı, 1982.

**P.MİRABİL: “DƏDƏ QORQUD KİTABI” VƏ ORTA ƏSR
AVROPA EPOSLARINDA İŞLƏNMİŞ ÜMUMİ MOTİVLƏR
VƏ OXŞAR İFADƏ VASİTƏLƏRİ**

Qərb-Şərq əlaqələrinin öyrənilməsi mədəniyyətlərin qarşılıqlı bağlılığını və ümumən bəşər mədəniyyətinin ortaq əsaslarını müəyyənləşdirmək baxımından mühüm rol oynayır. N.İ.Konrad,¹ V.M.Jirmunski,² Q.N.Potanın,³ A.N.Veselovski,⁴ Ə.Şmide,⁵ F.Əlimirzəyeva,⁶ C.Nağıyev,⁷ Ə.Hüseynzadə,⁸ S.Mandi,⁹ C.Lyuis,¹⁰ P.Mirabil,¹¹ V.S.Volker¹² və onlarca başqa araşdırıcılar tərəfindən təstiq edilmiş Şərq-Qərb ədəbi, fəlsəfi, mədəni əlaqələr sistemi bu gün də öz aktuallığını saxlayır. Dünyanı dolaşan motiv və süjetlər Qərbdən-Şərqpə və Şərqpən-Qərbə keçən obrazların, mövzuların və başqa sematik-struktur elementlərin dastan materialı əsasında öyrənilməsində xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. “Dədə Qorqud Kitabı”, “Manas”, “Alpamiş”, “Koroğlu” kimi türk eposlarının Qərb folkloruna, dastan və nağıllarına təsiri xüsusi maraq sahəsidir.

Məlumdur ki, IV-VII əsrlər arasındakı müddət Avropanın tarixinə xalqların məskunlaşması dövrü kimi daxil olmuşdur. Dörd əsrlik bu dövr antik sivilizasiyanın məhvi və yeni bir quruluşun, feodalizmin yaranması ilə nəticələndi.

Müxtəlif amillər, o cümlədən kəskin şəkildə pisləşən iqlim şəraiti, müxtəlif etnosları Şimaldan və Şərqpən Avropaya köçməyə məcbur etdi. İmmiqrasiyanın əsas səbəblərindən biri də xarici amillərlə, bir köçəri tayfanın digəri üzərinə hücumu, Roma imperiyasının zəifləməsi və sərhədlərini qorumaq gücündə olmaması ilə bağlı idi.

IV-V əsrlərdə baş verən “Böyük köç”ə, əsasən, türk və alman tayfaları daxil idi. IV əsrin ortalarında birləşmiş qot tayfaları aramsız və ağır döyüşlərdən sonra əvvəl Dunay çayından Dneprə və sonra Dneprdən Dona qədər böyük bir ərazini ələ keçirdilər. 375-ci ildə türk tayfaları olan hunlar bu ittifaqı darmadağın etdilər. Uzunmüddətli müharibələrin nəticəsində Atillanın başçılıq etdiyi Hun ordusu 436-cı ildə Bruqund Krallığının mövcudluğuna son qoyaraq böyük bir ərazidə öz imperiyasını yaratdı. Bu zaman baş vermiş hadisələr “Nibelunq haqqında nəğmə” eposunun əsas süjetinə çevrildi.¹³

V əsrin əvvəllərindən etibarən Britaniya uğrunda müharibələr başlayır və əsrin 40-cı illərində sakslar Roma imperatorluğuna itaət etməkdən boyun qaçırır, öz müstəqilliyini elan edir və Avropadan gələn digər alman tayfaları ilə mübarizə apararaq qazandıqları istiqlalı qorumağa çalışırlar. Bütün bu hadisələrin fonunda Kral Artur haqqında əfsanələr yaranır.¹⁴

VI əsrdə parçalanmış Roma imperiyasının Şərq əraziləri alman tayfaları ilə Avrasiyanın çöllərindən gəlmiş türkdilli avar tayfaları arasında döyüş meydanına çevrilir. Nəticədə avarlar qalib gəlir və əsrin 60-cı illərində Orta Dunay hövzəsində özlərinin qüdrətli dövlətini – Avar xaqanlığını yaradırlar. Bu xaqanlığı öz varlıqları üçün başlıca təhlükə hesab edən Frank dövləti cənubi slavyanlarla ittifaqa girərək 796-cı ildə baş vermiş döyüşlərdə avarların mərkəzi qalalarını ələ keçirdilər və nəticədə qüdrətli Avar xaqanlığının mövcudluğuna son qoydular.¹⁵

“... Mərkəzi Asiyadan Qərbə doğru (Xəzər dənizinin cənubu ilə) axın edən, müsəlman dinini qəbul etmiş oğuz türkləri xüsusilə XI əsrdən etibarən Şərqi Anadoluda möhkəmlənirlər. Bundan sonra isə onların Kiçik Asiya yarımadasının içərilərinə hərəkəti xüsusi ehtiyaca zəvrilir. İslamın türklər arasında daha geniş yayılması, kafirlər üzərinə yürüşün ideologiyasına çevrilməsi ilə həmin ehtiyac böyük bir mənəvi qüvvə alır. Və islam bayrağı altına toplaşmış səlcuqlar, sonra isə osmanlılar Bizansı diz çökdürürlər... Həmin tarixi hadisələr “Dədə Qorqud” eposunun ilk süjetlərini “redaktə” edir, yeni süjetlərin (xüsusilə qəzavətnamə formasında) yaranmasına səbəb olur. Haqqında söhbət gedən “redaktə” işi epos yazıya alınarkən (və üzü köçürülərkən) daha sistemli şəkildə aparılır.”¹⁶

Yuxarıda nəzər saldıığımız və tarixi qaynaqlara söykənən digər tarixi faktlar göstərir ki, türk və alman tayfaları eyni zaman və məkan daxilində gah bir-birləri ilə müharibələr aparmış, gah da ümumi düşmənə, Roma imperiyasına qarşı aparılan döyüşlərdə müttəfiq olmuşlar. Faktlar onu da göstərir ki, türk tayfaları Avropaya gələnə qədər, artıq formalaşmış müharibə aparmaq mədəniyyətinə malik olmuşlar. Deməli, belə yetkin mədəniyyətə malik olan xalq avropalıların dedikləri kimi “vəhşi köçəri tayfalar” deyil, digər sahələrdə də mədəni baxımdan formalaşmış bir xalq olmalı idilər.

Aparılan aramsız müharibələrdə qazandıqları zəfərlər həmin dövrlərdən əvvəl və sonra onların qələbələrini tərənnüm edən və real

kökləri olan nağılların, əfsanələrin, o cümlədən “Dədə Qorqud Kitabı”nın əsas mövzusuna zəvrilmişdir.

Beləliklə, türklər Avropada yalnız müharibələr keçirməyib və avropalılara vuruşmaq mədəniyyətini öyrətməyiblər, həm də “Nibelunq haqqında nəğmə” və digər eposların qidalandığı Atilla haqqında qoşduqları dastanları, nağılları gətiriblər və avropalılara dastan qoşmaq mədəniyyətini öyrədiblər.

Dünya ədəbiyyatı xəzinəsində elə nadir sənət inciləri var ki, yalnız bu əsərləri yaradan xalqın deyil, bütün bəşəriyyətin mənəvi sərvəti hesab olunur. Fərqli düşüncəyə, dünyagörüşünə, təfəkkür tərzinə malik olan və müxtəlif xalqları təmsil edən insanlar, bu əsərləri eyni dərəcədə özününkü hesab edir. Tərənnüm etdikləri ümumbəşəri ideyaları və malik olduqları qeyri-adi bədii gözəllikləri sayəsində, bu əsərlər əsrlərin sınağından çıxmış və daim müxtəlif zaman və məkan daxilində sənət bilicilərinin, tədqiqatçıların və adi insanların diqqət mərkəzində olmuşlar.

Xalqımızın şəxsiyyət kitabı olan “Dədə Qorqud Kitabı” belə sənət nümunələri arasında ön yerlərdən birini tutur.

“...Əlbəttə, bu abidə təkcə Azərbaycanın deyil, heç geniş mənada türk dünyasının da deyil, bütün dünyanın ən dəyərlı abidələrindən biridir.”¹⁷

Dünyanın müxtəlif dillərinə tərcümə edilmiş “Dədə Qorqud Kitabı” bu xalqların bilim adamlarını – tarixçiləri, ədəbiyyatçıları, sənət xadimlərini, hüquqşünasları, bir sözlə, elmin müxtəlif sahələrində çalışan tədqiqatçıları həmişə özünə cəlb etmişdir.

1815-ci ildə alman şərqşünası H.F.Dits tərəfindən aşkar edilərək elm aləminə təqdim edilmiş “Dədə Qorqud Kitabı” həmin vaxtdan Avropa şərqşünaslarının, eləcə də ingilisdilli şərqşünas alimlərin ən çox öyrəndikləri sənət əsərlərindən biri olmuşdur.

1956-cı ildə C.S.Mandi özünün “Polifem və Təpəgöz” adlı məqaləsi ilə “Dədə Qorqud Kitabı” haqqında ilk dəfə ingilisdilli oxuculara və tədqiqatçılara məlumat verir. “Dədə Qorqud Kitabı”na olan və gün-gündən artan marağı, tələbatı nəzərə alaraq F.Sümər, A.Uysal və V.Volker 1972-ci ildə əsəri ilk dəfə tam şəkildə ingilis dilinə tərcümə etmişlər.

Bəzi nöqsanlara baxmayaraq, bu tərcümə dastanın ingilis dilli oxucuları arasında tanınmasında əvəzsiz rol oynadı. Bu tərcümədən sonra “Dədə Qorqud Kitabı” qısa bir müddətdə daha iki dəfə ingilis dilinə tərcümə edildi.

Türk və ərəb dillərini dərindən bilən, uzun müddət Yaxın Şərqdə yaşadığı üçün bu xalqların adət-ənənələrinə və tarixinə yaxşı bələd olan türk dilləri doktoru C.Lyuis 1974-cü ildə dastanı ikinci dəfə, həm də çox böyük uğurla ingilis dilinə tərcümə etmişdir.

Dastanı ingilis dilinə üçüncü dəfə P.Mirabil tərcümə etmişdir. Fikrimizcə, ön sözdən, on iki boyun tərcüməsindən, qeydlərdən və bibliografiyadan ibarət olan kitab qorqudsünaslığa sanballı bir töhfədir.

Hər üç tərcümənin müəllifləri çap etdikləri kitablara yazdıqları ön sözdə “Dədə Qorqud Kitabı”, dastanın yaranma tarixi və yeri, onların dünya mədəniyyətindəki mövqeyi haqqında, oxuculara qiymətli məlumatlar verirlər. Ədəbi-elmi təcrübə təsdiq edir ki, böyük sənət əsərləri digər mədəniyyətlərlə müqayisədə, onların nəzər nöqtəsində bütün qatları ilə açılır və dərk olunur. “Dədə Qorqud Kitabı”nın dünya xalqlarının dillərinə tərcüməsi və qiymətləndirilməsi təcrübəsi sübut edir ki, bu abidənin başqa mədəni ölkələrdə dəyərləndirilməsinin tədqiqi xüsusi elmi məzmun kəsb edir.¹⁸

Məlumdur ki, dünyada, xüsusilə qərb folklorşünasları arasında “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı bəzi motivlərin mənşə və mənbəyi ilə bağlı müəyyən fikir ayrılıqları mövcuddur.

Bu məsələ haqqında yazan bir qrup tədqiqatçılar belə iddia edirlər ki, “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı bəzi motivlər başqa mənbələrdən, o cümlədən yunan mifologiyasından götürülmüşdür. Bu fikri dəstəkləyənlərdən Mandi adını çəkdiyimiz məqalədə ifrata vararaq dastanın obrazlarından Təpəgözün Homerin “Odisseyə”sındakı Polifemin oxşarı olduğunu, daha doğrusu, bu surətin Homerdən götürüldüyünü iddia edir. Bu fikri müəyyən dərəcədə Lyuis də dəstəkləyir.

Mandiyə əsaslanıb Təpəgözü yunan sözü “Sarandapekhos”un axırıncı üç hecasının “dapekhos”un təhrif olunmuş şəkli adlandıran Lyuis də məntiqsizliyə yol verir. “Sarandapekhos” ingilis dilində “nəhəng” və “40 lokat” (1 lokat – 45 sm.) kimi tərcümə olunur.

Bu sözün birinci hissəsi “Saranda” yunan dilində qırx deməkdir. Sözün ikinci hissəsi “pekhos”un türk mənşəli “göz” sözü ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bundan başqa, Təpəgözün yunan dilində “Kiklopas” olduğunu nəzərə alsaq, meydana belə bir sual çıxır: əgər “Dədə Qorqud Kitabı”nın müəllifi “Təpəgöz” mifini yunanlardan alıbsa, onda nə üçün birbaşa “Kiklopas” adını almayıb, dolayı yolla Mandinin və onun fikrinə şərikin çıxan Lyuisin dediyi kimi “Sarandapekos”un axırıncı üç hecasını təhrif edərək öz qəhrəmanına ad verir.

İkinci qrup tədqiqatçıların fikrincə, “Dədə Qorqud Kitabı” və Homer heykayələrindəki müştərək elementlər eyni bir mənbədən götürülüb. Bu fikri dəstəkləyənlər arasında dastanın ilk tədqiqatçılarından biri Qrimi göstərmək olar.

Üçüncü qrup tədqiqatçıların fikrincə, “bu şərikli” motivlərin vətəni Şərqdır. Bu fikrin tərəfdarlarından olan Smit Tompson və Conas Beyliz tərəfindən yazılmış “Hindistan nağıllarının motiv və növ göstəricisi” adlı əsərində, Artur Veylinin ingilis dilinə tərcümə etdiyi “Monqolların gizli tarixi” kitabında və eləcə də digər kitablarda Şərqdə, xüsusilə Qafqazda Təpəgöz və onun oxşarı olan digər nəhənglər haqqında çoxlu nağılların mövcudluğu qeyd edilir. Şərq və Orta əsr Avropa dastanlarının tədqiqatçılarından biri, rus folklorşünası Potanin də bu fikri dəstəkləyir və Şərq motivlərinin, eləcə də qeyri-adi məxluqlardan bəhs edən motivlərin orta əsr Avropa eposlarına göstərdiyi təsir haqqında yazır: “... Past, Parist, Ramsteter, Raypa, Leon, Höte və digər fransız, italyan, alman alimləri belə bir nəticəyə gəlirlər ki, Karl haqqında eposlar orijinal fransız eposları deyil, onlar alman tayfası franklar tərəfindən Fransaya gətirilib. Bu alman eposları buradan İtaliya və İspaniyaya yayılıb. Beləliklə, “vəhşi” franklar öz rəvayətlərini daha mədəni qotlara necə veriblərsə, hunlar da öz əfsanələrini qotlara və onların vasitəsi ilə almanlara eləcə veriblər. “Roland haqqında nəğmələr” Hun hökmüdarı Atilla və onun iqamətgahı eposun mərkəzində durur. Daha dərin tədqiqatlar göstərə bilər ki, alman eposuna hun təsiri yalnız kralların adlarında yox, həm də süjetin özündə əksini tapıb. Atilla haqqındakı bir süjetin Qərbi Avropa dastanlarında işlənməsini D.Ankonaddan sonra A.N.Veselovski də göstərmişdir.¹⁹

V.Qrim, M.N.Komarov, xüsusən də fin alimi Xakiman və başqa tədqiqatçılar tərəfindən dərinlən öyrənilmiş və iki yüzdən artıq variantı olan bu mövzunun Şərqdə və Qərbdə yaşayan bir çox xalqların folklorunda geniş şəkildə yayıldığını qeyd edən V.M.Jirmunski Təpəgözün Homerin “Odissey” əsərindəki Polifemin oxşarı olması fikrinə qarşı çıxaraq yazır: “”Odissey”in qədimliyinə və məşhurluğuna baxmayaraq, heç bir əsas yoxdur ki, Homerin poemasını digər variantların mənbəyi hesab edək. Əksinə, bu halda, digər əksər hallarda olduğu kimi, bu qədim eposda daha qədim xalq nağıllarının süjetindən istifadə edilib.”²⁰

Yuxarıdakı müxtəlif və ziddiyyətli fikirlər haqqında dərin bilgilərə malik olan P.Mirabilin bu məsələyə münasibəti və yanaşma tərzəi başqalarından fərqli və olduqca orijinaldır.

“Dədə Qorqud Kitabı”nı dünya şöhrətli “Roland haqqında nəğmələr” (XI əsr frank eposu), “Nibelunq haqqında nəğmə” (XIII əsr alman eposu), “Beovulf” (VII–VIII əsr ingilis eposu) və “Sid” (XII əsr ispan eposu) kimi müxtəlif dövrlərdə və müxtəlif ölkələrdə yaranmış Avropa mənşəli orta əsr qəhrəmanlıq dastanları ilə müqayisə edən P.Mirabil belə bir nəticəyə gəlir ki, bu dastanlar arasında forma və məzmun oxşarlığı var. Dastanlar arasındakı oxşarlığın başlıca səbəbini onları yaradan xalqların yaşadıkları oxşar həyat tərzində axtaran müəllif yazır ki, şimali alman tayfaları da oğuzlar kimi bu və ya digər səbəbdən yaşadıkları yerləri tərk etmək məcburiyyətində qalmış və Avropanın cənubuna köçmüşlər. Bu zaman onlar fərqli dünyagörüşünə malik tayfalarla – xristianlarla qarşılaşır, onlarla müharibə edir, ittifaqa girir, oturaq həyat keçirir və xristianlığı qəbul edirlər.

Müxtəlif coğrafi məkanda yaşadıklarına baxmayaraq, malik olduqları eyni həyat tərzini oğuzlarda və alman tayfalarında oxşar adət-ənənə, oxşar fikir və düşüncə tərzini yaradır və nəticədə bütün bunlar öz əksini onların yaratdığı epik qəhrəmanlıq dastanlarında tapır.

Köçəri həyat tərzinin bu həyatı yaşayan xalqların adət-ənənələrinə, mədəniyyətinə və ədəbiyyatına çox böyük təsir göstərdiyini vurğulayan P.Mirabil yazır: “Bütün orta əsr epik ədəbiyyatı bu yerdəyişmədən doğulmuşdur. “Dədə Qorqud Kitabı” da, “Roland haqqında nəğmələr”, “Beovulf”, “Sid” və “Nibelunq haqqında nəğmə” kimi müharibə qürurunun, ov nidalarının, qılınc döyüşlərinin, qalxanların cingiltisinin, şahinlərin qanad çalmasının, pivə və şərab badələrinin toqquşmasının, yaralıların və ölənlərin iniltisinin, qələbə və qərət hayqırtısının məhsuludur.”²¹

Mirabilə görə, həm “Dədə Qorqud Kitabı”, həm də yuxarıda adları çəkilən dastanlar iki həyat tərzinin – köçəri və oturaq həyatın və iki mədəniyyətin – şifahi və yazılı mədəniyyətin izlərini özlərində təəcəssüm etdirir.

Tədqiqatçı bu dastanlardakı ümumi oxşarlığı, həm də onlardakı oxşar motivlərlə əlaqələndirir. Mirabilə görə, motivlər xalq dastanlarının yaranmasında çox böyük rol oynayır. Belə ki, motivlər, ilk növbədə dastan qoşanlara əsas mövzunu yerləşdirməyə imkan verir. Məhz motivlərin köməyi sayəsində dastan qoşan öz istedadını nümayiş etdirir. Motivlər dastanların skletidir. Müəllif motivləri möhkəm və dəyişməz hesab edir. Buna görə də onlar çox az dəyişir və yalnız

dastan qoşanın məharətindən asılı olaraq motivlərin azacıq fərqlənən variantları yarana bilər.

Türk və cənubi slavyan xalqlarının qəhrəmanlıq dastanlarının qarşılıqlı əlaqəsini tarixi tipoloji və tarixi geneoloji baxımdan araşdıran C.Nağıyev V.M.Jirmunskinin “müxtəlif xalqların folklorunda bir sıra movzular, motivlər, süjetlər mövcuddur ki, onlar arasında oxşarlıq müəyyən ictimai və mədəni şəraitin inkişafı ilə bağlıdır” fikrinə əsaslanaraq motivlərin ümumbəşəri mahiyyət daşıdığını qeyd edir və folkloradakı və əsasən də müxtəlif xalqların qəhrəmanlıq eposlarındakı oxşarlığı, bu xalqların həyat tərzindəki müəyyən qanunauyğunluğun nəticəsi hesab edir.²²

Motivlər həm də tarixi hadisələri tərtib etməyə xidmət göstərir. Onlar nəsillərdən nəsillərə ötürülərək yaddaşlara həkk olunmuş həqiqi döyüşlərin, müharibələrin və qurtuluş savaşılarının özəyidir. Motivlər onları yaradan xalqların qələbələri həkk olunmuş heyrətamiz daşlara çevrilib. Faktlar müəllifin təsvirini əfsanəvi nağıllardan və miflərdən ayırır. Müəllif onları genişləndirə və ya istədiyi qədər məcazlardan istifadə edə bilər, lakin motivlər dəyişməz; tarixi hadisələrin özləri qədər dəyişməz qalmalıdır. Bu, şifahi ədəbiyyatın xüsusiyyətidir. Druid fəlsəfəsinə bənzəyir: “Söz daş üzərinə yazıldığı kimi yaddaşlara həkk olunur.”²³

Mirabil “Dədə Qorqud Kitabı” və orta əsr Avropa dastanlarında bir sıra ortaq motivlərin mövcud olduğunu göstərir. Müəllif dastanlardakı ümumi oxşarlığı sübut etmək üçün onlardakı əsas motivləri və bu motivlərin ifadə tərzini ayrı-ayrılıqda müqayisə edir.

O, feodalizmi dastanlardakı oxşar motivlərin ən əsası hesab edir və belə bir qənaətə gəlir ki, eyni bazis oxşar üstqurumlar yaradır: “Biz görürük ki, oğuzlar və şimali alman tayfaları eyni dünyagörüşünü bölüşürlər. Müsəlman və xristian dünyası ilə toqquşma, oturaq həyat onların yaşayış tərzinə, ədəbiyyatına təsir edən eyni ictimai və psixoloji amilləri yaradır. Bu oxşar şərtlər “ümumi” bir dil – dastan dilini yaradır. Bu dil qeyri-adi dərəcədə poetikdir, çünki ondakı məcazların, mübaliğənin, metaforanın, bənzətmənin, alliterasiyanın, təkrarın, təşxislərin sehrkar dünyası bizim qarşımızda fantastik bir aləm açır.”²⁴

Mirabil feodalizmi bu dastanların ictimai çərçivəsi hesab edir. Bu cəmiyyətdə yaşayan müxtəlif təbəqələr bir-biri ilə möhkəm bağlarla bağlıdırlar. Cəngavərlər gah öz xanları, kralları uğrunda vuruşaraq

həlak olur (“Dədə Qorqud”da Beyrək, “Roland haqqında nəğmələr”də Roland), gah da ona qarşı çıxırlar (“Dədə Qorqud”da Aruz, “Sid”də Sidin kürəkənləri). Bu cəmiyyət müharibələr üzərində dayanan bir quruluşdur.

Adları çəkilən dastanların əsas səhifələri bu müharibələrdən söz açır. İstənilən yersiz bir söz və ya yalnış bir hərəkət müharibəyə səbəb olur. Bu müharibələr də, öz növbəsində, dastanların əsas mövzusuna çevrilir.

Məlumdur ki, dastanlardakı bir motiv digərlərinin yaranmasına xidmət edir və bu da dastanların həm forma, həm də məzmunca formalaşmasında böyük rol oynayır. Mirabilə görə, bu dastanları birləşdirən əsas motivlərdən biri də qisas motividir. Oğullar öz atalarının, atalar oğullarının qisasını alır. Qardaş qardaşının, kral, xan öz cəngavərlərinin düşməni ilə öldürməklə onların qisasını alırlar.

Qazan xəyanətin qurbanı olan igid Beyrəyin qisasını dayısı Aruzu öldürməklə alır (“Dədə Qorqud”). Roland xaincəsinə öldürülür, lakin sonradan onun qisası alınır. Beovulf əjdaha ilə vuruşarkən onu tərketmiş cəngavərləri ailələri ilə birlikdə sürgün edir. Sid qızlarını incidən, onları düyən və təhqir edən kürəkənlərini ülümə məhkum edir.²⁵

Mirabilə görə, dastanlarda təsvir olunan qisasalma motivi ilk baxışdan şərəf məsələsi hesab edilirsə, əslində o, ictimai məhiyyət kəsb edir. Belə ki, qisasalma aşağı səviyyədə olsa da, ictimai qayda-qanunu qoruyub saxlamaq məqsədini güdür.

Müəllif diqqəti yalnız motivlərdəki oxşarlığa deyil, eləcə də bu motivlərin ayrılmaz hissəsi olan orta əsr üçün xarakterik əşyaların bədii təsvirindəki oxşarlığa və onlara müxtəlif xalqların oxşar münasibətlərinə yönəldir. Bu əşyalar içərisində qılınca xüsusi ilə diqqəti cəlb edir... Dastanlarda qılınca adı silahdan çox cəngavərin yoldaşı, bədənin ayrılmaz bir üzvü, onun mövcudluğunun, təhlükəsizliyinin, qələbəsinin rəmzi və hakimiyyətinin həddi kimi təsvir olunur. Qılınca hörmətlə yanaşılır, ona “Zülfıqar” (Peyğəmbərin Əliyə verdiyi qılınca, “Dədə Qorqud”), “Durendal” (Karlın Rolanda verdiyi qılınca), “Roland haqqında nəğmələr” “Joyeuse və Joyeus” (Zarleməndin qılınca) kimi adlar verilir, daş-qaşla bəzədilir.

Dastanlarda geniş yer verilən və əsas mövzunun inkişaf etdirilməsinə xidmət edən motivlər içərisində ziyafət və yas motivləri xüsusi yer tutur.

Öz əziz və yaxınlarına yas tutan qəhrəmanların göz yaşları tökməsi, şivən qoparması, saç yolma, üz cırma fəaliyyətləri ilə teatrlaşdırılaraq təsirli səhnələr yaradılır. Bu səhnələrin təsviri zamanı istifadə olunan bədii vasitələr və səhnələrin özü oxşar bir şəkildə ifadə olunur. “Dədə Qorqud”da tez-tez işlənən “Qara qıyma gözləri qan-yaşla doldu”, “fəryad, fəğan elədi, ağladı”, “güz alması kimi al yanağını çəkdi cırdı” kimi ifadələr digər dastanlarda da eyni şəkildə təkrarlanır.

Rolandın nişanlısı Aude onun ölüm xəbərini aldıqda “üzünü yırtıb cırır” (esgratine), “gözlərindən yaş gəlir” (ploret des oilz). “Gözlərindən qanlı yaş axar” (Llora de los oyos) ifadəsinin və yuxarıdakı digər ifadələrin “Sid”də tez-tez işləndiyini qeyd edən Mirabil dastan qoşanların “texniki bir alət” kimi istifadə etdikləri bu ifadələrin etnik bir xüsusiyyət olduğunu vurğulayır.

Bütün başqa motivlər kimi, ziyafət motivi də müəyyən bir cəmiyyətin malik olduğu etnik dəyərləri güzgü kimi özündə əks etdirir.

Mirabil dastanlarda təsvir olunan ziyafətləri sevinc və kədər arasında bir körpü hesab edir. O, “Dədə Qorqud”dakı səkkiz ziyafətdən yeddisinin şənlik məqsədi ilə toplandığını və yalnız sonuncunun İç və Dış oğuzun parçalanmasına, Oğuzun faciəsinə həsr olunduğunu qeyd edir. Bununla belə, ziyafətlər, digər motivlər kimi dastanlarda süjet xəttinin inkişafına xidmət edir.

“Dədə Qorqud Kitabı”nın dördüncü boyunda təsvir olunan ziyafətdə Qazan xan oğlunu acılayır, oğlunun cavabı ova və sonrakı digər hadisələrə aparıb çıxarır.

Eləcə də onuncu boydakı qonaqlıq zamanı sərxoş olan Səgrək öz qardaşının əsirlikdə olduğunu öyrənir və onu azad etməyə yollanır.

“Beovulf”da ziyafətlər şənlik və kədərin ümumi nəticəsi kimi təsvir olunur.

Beovulf yerli əhalini Qrendaldan qorumağa gəlir və bu zaman onun gəlişi şərəfinə qonaqlıq təşkil edilir. Lakin qonaqlıq faciə ilə bitir. Oraya gələn Qrendal amansızlıqla əsgərləri qırır.

Mirabil eyni hadisənin “Sid”də də baş verdiyini yazır. Sid ərə veridiyi qızlarını qonaq çağırır. Şənlik nəticəsində məlum olur ki, kürəkənləri ona xəyanət edir və qızlarına işgəncə verirlər. Ona görə də Sid qonaqlıq zamanı kürəkənlərinin edamına fərman verir. “Nibelunq haqqında nəğmə”də də əsas hadisələr qonaqlıq zamanı baş verir. Siqfird ov zamanı qətlə yetirilir. Təşkil edilmiş qonaqlıq zamanı epusun qəhrəmanlarının hamısı öldürülür.

Dastanlarda təsvir olunan digər bir ortaq motiv mələklə bağlıdır. Onlar, demək olar ki, bütün dastanlarda eyni vəzifəni yerinə yetirirlər. Daha doğrusu, dastan qəhrəmanları ilə Allah arasında vasitəçi rolu oynayır. Mirabilə görə, “Dədə Qorqud Kitabı”nda Əzrailin fəaliyyəti dini mahiyyət daşıyır. O, Dəli Domrulla Allah arasında əlaqə yaradır. Allahın əmrlərini ona çatdırır və beləliklə, üçbucaqlı bir iyerarxiya yaradır: Dəli-Mələk-Allah.

“Roland haqqında nəğmələr”də bu vəzifəni Cəbrayıl yerinə yetirir. Mirabilə görə, Cəbrayıl texniki bir vasitədir. O, Rolandın ölümü haqqında xəbər gətirir və sonra da onun canını alır. “Sid”də Cəbrayıl Sidin yuxusuna girir və onu gözləyən uğurlar haqqında ona xəbər verir, onu bu işləri yerinə yetirməyə çağırır.

“Dədə Qorqud” və digər adları çəkilən dastanlarda tez-tez xatırlanan motivlərdən biri də “əjdaha” motividir. Şərq xalqlarının, eləcə də türkdilli xalqların ağız ədəbiyyatında zox geniş yayılmış bu motivə münasibət müxtəlifdir. Mirabilə görə, əjdaha türklərin ruhi dünyasında böyük rol oynamışdır. Türk ədəbiyyatında və incəsənətində əsasən müsbət bir element kimi işlənən əjdahaya hörmətlə yanaşıldığını xatırladan müəllif türkdilli xalqların toxuduğu xalçaların üzərində əjdaha rəsinin işlənməsinin də bu hörmətdən irəli gəldiyini vurğulayır.

“Dədə Qorqud” qəhrəmanları kimi Beovulf da qeyri-insani qüvvələrlə vuruşur. O, dəniz nəhəngi Qrendal ilə təkbətək döyüşə gedir, əvvəlcə Qrendalı, sonra onun qisasını almağa gələn anasını öldürür və sonda od püskürən əjdaha ilə döyüşdə aldığı yaradan ölür.

Mirabil “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı şərq qüvvələrlə “Beovulf”dakı mifik qüvvələr arasında fərq olduğunu qeyd edir.

Onun Təpəgüzə olan münasibəti bu “mif” haqqında yazan bütün tədqiqatçılardan fərqlidir. O, hər şeydən əvvəl, Təpəgözün mifik və ya ictimai bir varlıq olmasını aydınlaşdırmağa can atır. Məlumdur ki, Təpəgözün anası pəri, atası isə oğuzların nümayəndəsidir. Qeyri-insani formaya və gücə malik olan Təpəgöz Avropa dastanlarındakı digər mifik qüvvələrdən onunla fərqlənir ki, onun damarlarında oğuz qanı axır və onu oğuz özü yaradıb və bəsləyib. Oğuz öz yaratdığına ehtiyacını ödəyə bilmir. Tələbatı ödəməyən Təpəgöz oğuzla müxalif çıxır. Mirabilə görə, Təpəgözü bir Monstra (bədheybət varlığa) çevirən oğuzun özüdür.²⁶

Lakin o, bir şeyi unudur ki, Təpəgöz cəmiyyətdən mümkün olmayan şeylər tələb edir. O, onu əmizdirən qadınların əvvəlcə südünü,

sonra isə qanını və canını alır. Qoyun-quzu ilə kifayətlənməyən Təpəgöz uşaqları və böyükkləri yeməyə başlayır və beləliklə də oğuzun amansız düşməninə çevrilir.

Bizim fikrimizcə, “Dədə Qorqud Kitabı”nın müəllifi Təpəgözü təsadüfən yaratmayıb. Məlumdur ki, oğuz bəyləri kafirlər üzərində qələbə çaldıqda onlardan yalnız var-dövlət almayıblar. Oğuz bəyləri kafirlərin gözəl qızlarını da əsir götürüb və hətta onlarla evləniblər. Biz belə düşünürük ki, dastandakı zorlanan pəri kafir qızlarının, ondan doğulan Təpəgöz isə Oğuzla nifrət ruhunda tərbiyə olunan uşaqların ümumiləşdirilmiş obrazıdır.

Mirabil Təpəgözü dastan üçün zəruri, düşünülmüş bir motiv hesab edərək yazır: “Və hətta siklop nağılı yunan və ərəb mənbələrindən “alınmış” olsaydı belə, onun alınması vaxtında edilmiş bir “seçim”dir. Dastan müəllifinin vaxtında etdiyi və ictimai ehtiyaclara uyğunlaşdırılmış tərbiyəvi əhəmiyyət kəsb edən elə bir seçim ki, onun vasitəsi ilə Oğuz ozanı sanki təkrar-təkrar öz dinləyicilərinə, onları gözləyən gələcək böhran haqqında xəbərdarlıq etmək istəyir.”²⁷

“Dədə Qorqud Kitabı”və Avropa dastanlarında işlənən maraqlı motivlərdən biri də yuxu motividir. Dastanların hamısında ondan eyni məqsəd üçün istifadə edilir.

Dastanların əsas qəhrəmanları baş verəcək hadisələri qabaqcadan yuxuda görürlər. Qazanın gördüyü yuxu qardaşı Qaragünə tərəfindən yozulur və məlum olur ki, Qazanı böyük bir faciə gözləyir.

Çarlemadne qorxunc əlamətlərlə dolu yuxu görür.

“Niberlunq haqqında nəğmə”də Krimbildin yuxusu eposun bütün dramasını və faciəsini qabaqcadan göstərir. O, yuxuda öz şahininin iki qartal tərəfindən məhv edildiyini görür. Bu dəhşətli mənzərədən onun qəlbinə “dünya boyda bir kədər” bürüyür. O, yozulmaq üçün yuxusunu anasına danışır.²⁸

Qazan da yuxusunda üz şahininin öldürüldüyünü görür, Krimbild də. Qəribə bənzəyişdir, ancaq, bizcə, təsadüfi bənzəyiş deyil. Azərbaycan folklorunda yuxu motivindən olduqca çox istifadə olunur. Məhəbbət dastanlarının əksəriyyətində dastan qəhrəmanları öz sevgililərini ilk dəfə yuxuda görürdülər.

Potanin Avropa eposlarını bol-bol istifadə olunan yuxu motivinin şərq eposlarından alındığını yazır və fikrini əsaslandırmaq üçün onların müqayisəsini aparır.

Qəhrəmanlıq dastanlarını “epik bir mənzərə” adlandıran P.Mirabil onların mahiyyətini açarkən orijinal və maraqlı mülahizələr irəli sürür: “Ozanlar (Bardlar) epik mənzərəni necə çəkirlər ki, oxucular onu həm eşidə, həm də görə bilsinlər? Bu sual o vaxt əla cavab tapa bilər ki, biz özümüzə “epik mənzərə nədir?” sualını verək. Bunu etmək üçün biz özümüzü müşahidəçi yerinə qoyaq. Məsələn, fərz edək ki, çimərlikdə dayanıb üzərində tək-tük bitkilər və ya uzaqdan görünən xarabalığa çevrilmiş bir qəsrin bəndləri olan və ya heç nə olmayan çıpaq və dalğaların aramsız hücumlarından hamarlaşmış böyük qayalar zəncirinə baxırıq. Bunlar soldan sağa və ya sağdan sola diqqət yetirərkən gördüyümüz bir mənzərənin hissələri, fraqmentləridir. Onların mahiyyəti nədir? Bu hissələri bir Tam şəklində birləşdirən nədir? Bu dənizdir! Dənizin səsi və görünüşü. Dəniz ozanın səsidir. O səs ki, fikirləri əlaqələndirir, o səs ki, sintaksis yaradır. Ozanın dünyaya baxışı, onun dünyanı görməsi və öz baxışında yaratdığı səs bu Tamın, Poemanın, epik qəhrəmanlıq mənzərəsinin əlaqələndirici amillərdir və bu epik ədəbiyyatdır.”²⁹

Beləliklə, P.Mirabil qəhrəmanlıq salnamələri əsasında epik-qəhrəmanlıq dastanlarının yaranmasında ozanların əməyinə və istedadına böyük önəm verir və onların “səsinin” sehri ilə ayrı-ayrı motivlərin birləşib bir tama-dastana çevrildiyini göstərir.

Bizim fikrimizcə, P.Mirabil ozanın səsi dedikdə, onun işlətdiyi bədii təsvir vasitələrini nəzərdə tutur. Bu baxımdan o, dastanlarda işlənən təsvirlərə xüsusi əhəmiyyət verir və dastanların gözəlliyini onlarda işlənən təsvirlərin zənginliyi ilə əlaqələndirir.

“Təşbeh yaradıcılığı, təşbehləndirmə işi dünyagörüşü ilə bağlıdır. Təbiətin və cəmiyyətin qavranması, dövrün ümumi səviyyəsi ilə sıx əlaqədərdir. Milli-etnik təfəkkürlə, etosun həyat tərzii ilə şərtlənir.”³⁰ Eyni zamanda “... bəşəriyyət nə qədər çox tərəqqi edir və nəcibləşirsə, dil bir o qədər çox işlənməyə və düşünülmüş dəyişikliklərə məruz qalır.”³¹

Həm türk, həm də Avropa eposlarında ozanlar məcazlardan istifadə etməklə orta əsr düşüncəsini şəkil dəyişdirməklə (metafora vasitəsi ilə) verməyə çalışmışlar.

“Reallığı dəyişməklə sonsuz olaraq bir əşyadan başqasına keçmə, ardıcıl şəkildə əşyadan sözə və ya sözdən əşyaya keçmə Avropa-türk ağır ədəbiyyatını yaradan əsas keyfiyyətlərdir. Hiperbola, metafora,

bənzətmə, metonomiya, təşxis qəhrəmanlıq dünyasını təsvir etmək üçün aşqların istifadə etdikləri texniki vasitələrdir; bunlar qəhrəmanlıq səhnələrini çəkmək üçün aşqların işlətdikləri rənglərdir.”³²

P.Mirabil həm DQK-da, həm də Avropa eposlarında adları çəkilən bədii vasitələrdən geniş şəkildə və böyük sənətkarlıqla istifadə olunduğunu qeyd edir.

Müəllif məlum dastanlardan götürülmüş nümunə əsasında onlarda ən çox işlənən məcazların müxtəlif növlərindən, onların mahiyyətindən, oxşar və fərqli xüsusiyyətlərindən söz açır.

P.Mirabil bu dastanlarda ən çox işlənən bədii təsvir vasitələrindən birinin müqayisə olduğunu qeyd edir. Dastanlarda döyüşlərin amansızlığı təbiət/silah müqayisəsi ilə verilir. Müəllifə görə həm təbiət hadisələri, həm də silahlar orta əsr düşüncəsi üçün məhvedici mahiyyət daşıyır.

DQK-da nizə şimşəyə, saç ya qarğıya, ya da cidaya bənzədilir. Beyrəyin nişanlısı Bançızəyin biləkləri gümüşlə müqayisə edilir.

P.Mirabilə görə bilək-gümüş müqayisəsi bir neçə məna ifadə edə bilər. Onun fikrincə, “ola bilsin ki, ozan kosmoloji nərdivanın altıncı pilləsi hesab edilən və cənnətin rəmzi olan ayı nəzərdə tutur. Biləklər həm də güc rəmzidir.”³³

P.Mirabil hesab edir ki, dastanlarda işlədilən müqayisələrin əsas vəzifələrindən biri də qəhrəmanlara məlum olan məfhumlar vasitəsi ilə onlara məlum olmayan məfhumların mahiyyətini aydınlaşdırmaqdan ibarətdir.

Qazan, oğlu Uruza düşmənin kim olduğunu simvollar vasitəsi ilə başa salır:

Qara dəniz kibi yayqanıb gələn kafirin ləşkəridir.

Gün kibi şılayub gələn

Kafirin başında aşqdır.

İldız kibi parlayıb gələn kafirin cidasıdır.

Azğun dinlü yağ kəfirdir, oğul.

Bu parçada Uruza məlum olan dəniz, şimşək, günəş kimi təbii elementlər bu gəncin hələ bilmədiyi bir məfhumla, kafirə köçürülür. Sadalanan bu təbii qüvvələr kimi düşmən də ciddi şəkildə nəzərə alınmalıdır. Qazan müharibə təhlükəsini, onun gətirdiyi fəlakətləri, düşmənin amansızlığını və qəddarlığını müqayisə vasitələri ilə oğluna

öyrədir. P.Mirabilə görə şiddətli döyüşləri təsvir etmək üçün dastan qoşanların işlətdikləri müqayisələr deyilənlərin daha güclü və təsirli səslənməsinə imkan verir və “bu realistik” detallar dinləyicini heyretləndirir, onları cəngavərlərin qəzəbi və qəddarlığı altında büzüşdürür.³⁴ Müəllif diqqəti DQK-da tez-tez işlənən “düdük kibi qan şorladı” (blood qushed out like a whiste), “ağ meydanda yumru başı top kibi kəsdim” (in the white arena I cut heads like balls), “yel kibi düşməyə hücum etdi” (he attacked the enemy like wind), “tutqal kibi (like glue) onun ardına düşdü”, “qurd kibi ulaşıdılar” (they howled like wolves), “it kibi quv-quv edən” (saying ruff ruff like a cur) kimi ifadələrə yönəldərək yazır: “Bu bir neçə nümunə göstərir ki, dastan qoşanlar müqayisədən istifadə etməklə bir tərəfdən öz sözlərinin ritorik tərzini qüvvətləndirir, digər tərəfdən oxucuya müqayisə edilən iki məfhum arasındakı münasibəti daha yaxşı başa düşməyə imkan verir. Qazan kimi, ozan da öz dinləyicisinə, ulu əcdadları olmasa da, ən azı əksər adamlar üçün kifayət qədər uzaq olan əcdadlarının görmədikləri və eşitmədikləri adət-ənənələrini öyrədir.”³⁵

P.Mirabilə görə Qazan oğluna düşmənin kim olduğunu öyrətdiyi kimi, ozan da dinləyicisinə Qazanın öyrətdiyini öyrədir. “Beləliklə, dinləyiciyə iki dünyagörüşü təqdim edilir və realistik, poetik mahiyyətindən asılı olmayaraq, bu müqayisələrin gerçəkliyini müəyyənləşdirmək onun ixtiyarındadır. Ozan bir dünyanı təsvir etmir, o iki dünyanı təsvir edir.”³⁶

Müəllif bu iki dünyagörüşün eyni ilə “Beovulf”da da mövcud olduğunu göstərir.

“flota fami – heals fugle gelicost” (verse 218)

“boğazı köpüklü gəmi quş kimi gedirdi”

Burada anqlosaksonların gəmisinin surəti və cazibədarlığı quşla müqayisə edilir. Həmin əsərdən götürdüyü digər bir nümunənin təmsalında “Beovulf” müəllifinin olduqca gözəl bir müqayisə ilə Beovulf və Qrendal arasındakı şiddətli döyüşün amansızlığını təsvir etdiyini göstərir. Müəllif su altındakı döyüşdə “qılıncın buz kimi əriməsini” (Below, that sword had begun to melt in battle-bloody icicles) buzun özünün əriməsi kimi bir möcüzə hesab edir. “İstiliyin (Beovulfun qılıncı) və buzun (Qrendalın zəhərli canı) qarşılaşması dinləyiciyə

buzlu su altındakı şiddətli döyüşün mahiyyətini daha qabarıq şəkildə açıb göstərməyə xidmət edir.”³⁷

P.Mirabil “Sid”də işlənmiş müqayisələrin orta əsr ispan təfəkkiri-nə çox yaxşı tanış olan əşyaların nümunəsində verildiyini vurğulayır.

O, kətəndan gözəl və günəş kimi ağ bir köynək geymişdi. (Vistio camisa de rançal, tan blanco commo el sol.(st.137))

Müəllifə görə “günəş-köynək” (sun-shirt) müqayisəsi Sidin yaşadığı qəhrəmanlıq dünyasının dəbdəbəli mahiyyətini açıb göstərir, bu həyatın “portretini” yaradır. Müəllif “Sid” və “Dədə Qorqud Kitabı”nda mövcud olan güclü emosiya və pafosun bu iki dastanı bir-birinə bağladığını qeyd edir və “Sid”dən götürdüyü aşağıdakı misallarla fikrini əsaslandırmağa çalışır:

“sonra onlar ayrıldılar, elə bil ki, dırnaq ətdən ayrıldı” (Quomo la una de la carne ellos partidos son (strophe 125.))

Sidin qızlarından ayrıldığı zaman keçirdiyi kədərli hissləri onun qızlarına olan məhəbbəti, ata – övlad bağlılığı, dırnaq – ət bağlılığı ilə müqayisə edilərək təsvir olunur. Bu ayrılığın nə dərəcədə əzablı olduğu isə hər kəsə yaxşı məlumdur.

P.Mirabil dinləyicilərə məlum əşyalar arasında yaradılan oxşar müqayisələrin “Roland haqqında nəğmə”də də olduğunu, onların adları çəkilən digər dastanlardakı müqayisələrlə səsleşdiyini eposdan götürdüyü aşağıdakı nümunələrlə sübut edir:

“Onun saqqalı bahar çiçəkləri kimi ağ idi” (Blanc ad la barbe cume bluen avrill (3503));

və ya:

“Onun saqqalı budaqdakı çiçək kimi ağ idi” (Blance ad la barbe encement cume flur (3172)).

Bu nümunələrdə Zarlemaqın saqqalı ağ bahar çiçəklərinə bənzədilir. Müəllifə görə saqqalın ağ çiçəklərə bənzədilməsi simvolik mahiyyət daşıyır, belə ki, ağ rəng saflıq, təmizlik rəmzidir.

P.Mirabil adları çəkilən dastanlarda cəmiyyətin müxtəlif təbəqələri arasındakı münasibətlərin, hökmdar-təbəə münasibətlərinin də oxşar formulalarla təsvir edildiyini qeyd edir. “Üz kralına və ya şahzadəsinə Bamsı kimi sədaqətli olmaq, özünə sədaqətli olmaq kimi vacibdir. Təbəə öz ağasına and içməli olurdu ki, ona bir qul kimi qulluq edəcək (An oath he had to swear him, he serve him as his slave. (stanza 99))”³⁸

P.Mirabil bu andın adamları öz ağalarına və eləcə də öz ölümlərinə bağladığını yazır.

Müəllif “Nibelunq haqqında nəğmə”dən götürdüyü aşağıdakı nümunələrdə bu dastanın “Dədə Qorqud Kitabı” ilə nə dərəcədə yaxın olduğunu sübut etməyə çalışır:

“İki vəhşi şir kimi onlar dağa tərəf qaçırdılar” (Een as two lionses they coursed the mountain side. (stz. 97.))

Bu nümunədə Ziqfrid və onun döyüşçüləri şirlə müqayisə edilir, Kral Etzelin döyüşçüləri isə tüstü buludlarına bənzədilir:

“Bir müddət yolda toz buludları heç çəkilmədi, tonqaldan qalxan tüstü buludu kimi hər tərəfi bürüdü” (Upon the road the dust-clouds meanwhile never lay but rose like smoke of fire around on every side. (st. 1336))

Müəllifin “Nibelunq nəğmələri”ndən götürdüyü digər nümunədə isə Volaçiya hersoqunun döyüşçüləri quşla müqayisə olunur: “Onların gedışı quşların uçuşuna bənzəyirdi” (Their going might ye liken unto birds in flight (st. 1343))

P.Mirabilin yuxarıda sadaladığı müqayisə nümunələri bizim “Dədə Qorqud Kitabı”nda tez-tez rast gəldiyimiz “Aslan kibi turuşından”, “gün kibi şıladı, dəniz kibi yayqandı, meşə kibi qarardı”, “qar ilə yağmur yağanda ər kibi duran” və s. müqayisələrə çox bənzəyir. Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, həm “Dədə Qorqud Kitabı”nda, həm də Avropa eposlarındakı müqayisə obyektləri də eynidir. Təbii ki, mahiyyət etibarilə ifadə tərzı düşüncə tərzının, düşüncə tərzı isə həyat tərzının məhsuludur.

P.Mirabil dastanlarda işlənmiş hiperbolaların da bir-birinə oxşadığını qeyd edir. O, bu bədii vasitənin obyektini əzəmətli, ölməz və cahanşümul edənəcən böyütdüyünü³⁹ qeyd edir. Müəllif “Dədə Qorqud Kitabı”ndan götürdüyü nümunələrdə bu fikrin doğruluğunu isbatlayır: “Bin yerdə ipək xalçası döşənmişdi”

Müəllifin fikrincə, yer üzünün xalça ilə örtülməsi Bayındır xanın var-dövlətindən, bitib-tükənməyən sərvətindən xəbər verir: “Min ədədinin işlədilməsi dinləyiciyə yüksək mövqeyi daha yaxşı çatdırmağa kömək edir.”⁴⁰

Düşmənlə əlində əsir olan Qazan özünü öyərək deyir: “Bin-bin ərdən yağdı gördümsə oyunum dedim”. Sonra o, “bin-bin” ifadəsini artıraraq inanılmaz bir rəqəmə, yüz minə çatdırır: “Yüz bin ərdə gördümsə, yüzüm dönmədim.”

P.Mirabilə gümrə ozanın hiperboladan bu şəkildə istifadə etməkdə məqsədi bir tərəfdən Qazanın qəhrəmanlığını, cəsarətini böyütməkdirsə, digər tərəfdən də dinləyicinin fantaziyasını gücləndirməkdir.

P.Mirabil belə hesab edir ki, bu dastanlarda hiperbola həm də xeyirxah əməllərin “xeyirxahlığını” daha qabarıq göstərmək üçün istifadə edilib: “Təpə kibi ət yığdım, göl kibi qımız sağdırdım.”

Müəllifə görə “təpə kibi ət” və “göl kibi qımız” ifadələrini işlətməkdə ozanın iki məqsədi var. O, bu hiperbolalardan istifadə etməklə, Dirsə xanın Allahın çağırışına necə əməl etmiş olduğunu, həm də kasıbları doyurmaq üçün görmüş olduğu xeyirxah əməlin böyüklüyünü göstərmək istəmişdir.

Müəllif hiperboladan Avropa mənşəli eposlarda da bol-bol istifadə edildiyini və “Dədə Qorqud Kitabı”nda olduğu kimi, bu zaman eyni ədədlərdən istifadə olunduğunu qeyd edir: “Bütün Fransanın fransızları, ola bilsin ki, min və daha çox” (De Francs de Fraunce en i ad plus de mil (177)), “Qoşunun sıralarında minlərcə Şeypur səsləndi” (Par mi cel ost funt mil grailles suner (700)), “Cəsur Arxiyepiskop minlərcə zərbə vurdu” (La arcevesques plus de mil colps i rent (1414)).

“Roland haqqında nəğmə” eposundan götürülmüş bu nümunələrdə bir bədii vasitə kimi hiperboladan qoşunların sayını, qəhrəmanın şücaətini şişirtmək üçün istifadə edilmişdir. P.Mirabilə görə hiperbola əsasən döyüş səhnələrinin təsvirində öz böyük rolunu oynayır. Çünki müasir kino tamaşaçıları kimi, dastan dinləyiciləri də onları gündəlik həyatdan ayıracaq fantastik xarakterləri eşitmək istəyirlər. Beləliklə, real detallar dinləyiciləri real və qeyri-real dünyanın arasında saxlayır.⁴¹

P.Mirabil “Beovulf”da istifadə edilmiş hiperbola nümunələrinin qorxunc reallığı göstərdiyini dastandan götürdüyü aşağıdakı nümunələrdə isbatlamağa çalışır: “Zal düşmənlərin həyatı bahasına bəzədilmişdir” (The hall was decorated with the lives of the foe (1151)).

“Beovulf indiyəcən yaşayan adamların ən güclüsü idi” (Beowulf is the strongest man who ever lived(789)).

Birinci nümunədə müəllif “düşmənlərin həyatı” dedikdə tökülmüş qanı nəzərdə tutur, daha doğrusu demək istəyir ki, yer “qan xalısı” ilə örtülmüşdür.

Digər dastanlar kimi “Roland haqqında nəğmə” eposunun da hiperbola nümunələri ilə zəngin olduğunu qeyd edən P.Mirabil adı çəkilən dastandan götürdüyü aşağıdakı nümunələrin mahiyyət etibar ilə “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı hiperbolalarla eyni olduğunu düşünür:

“Onun ağzıdan pıqıltı ilə qıpırmızı qan gəldi” (Par mi la buohe en salt fors li cher sances(1763)); “Onun gicgahından qan fışqırdı.” (De

sun cervet le temple en est rumpant (1767)); “Onun beyni qulaqlarından gəldi.” (Par les areilles fors se ist la cervel.(2260)).

P.Mirabil “Sid”də mövcud olan hiperbolalardan danışarkən, onların DQK-dakı hiperbolalara daha çox oxşadığını iddia edir və bunu hər iki dastan üçün ümumi olan aşağıdakı nümunənin əsasında isbatlayır.

“Onların sayını heç kəs deyə bilməzdi” (tontos son de muchos que nou serien contados (strophe 14)). “Saymaqla Qğuz igidləri tükənməz idi.”

P.Mirabilə görə, orta əsr Avropa dastanları ilə DQK-dakı oxşar bağlardan biri də şəxsləndirmədir. Şəxsləndirməni iki əşyanın bir əşyada təcəssüm olunması kimi xarakterizə edən müəllif ikili dünya-görüşü təsvir edərkən onun müqayisəni, metaforanı və hiperbolanı bir addım daha uzaga itələdiyini qeyd edir.⁴² DQK-dan götürdüyü nümunələr əsasında P.Mirabil, bir tərəfdən, şəxsləndirmənin mahiyyətini açmağa səy edirsə, digər tərəfdən, bir bədii vasitə kimi şəxsləndirmənin eposun bədii dəyərini, poetik vüsətini artırmaq üçün əvəzsiz rol oynadığını nəzərə çarpdırır.

Qalmış yigit arxası,
Türküstanın dirəgi,
Amit soyunun aslanı,
Qaracugın qaplanı.

Müəllifə görə, Beyrəyin Qazana ünvanladığı bu sözlər Qazanı dolayısı ilə təcəssüm etdirir, çünki onun adı bu əşyalarla yanaşı işlənir. Bununla belə bu bənzətmə adi bir şəkil dəyişməsi deyil. O, **Birin** (yəni Qazanın. S.Ə.) cahanşümul bir güc, mütləq bir hakim olduğuna işarədir.⁴³

Müəllif adı çəkilən dastanlarda, xüsusi ilə DQK-da əjdahadan təşbih kimi çox istifadə olunduğunu qeyd edir. O, DQK-dakı əjdahanı adi bir simvol hesab etmir. P.Mirabilə görə bu dastanda əjdahanın vəzifəsi şəxsləndirmək, təcəssüm etdirməkdir. Məlumdur ki, Dədə Qorqud dastanlarında əjdaha yalnız bir motiv kimi işlənmemişdir, ondan həm də bədii vasitə kimi istifadə edilmişdir.

P.Mirabil müxtəlif boylardan götürdüyü “Yigitlər əjdahası Qaracuc qoban sapanın ayasına taş qodı”, “İnsan oğlunun əjdahası yoldaşına qıyamadı”, “Böylə decək, yigitlər əjdahası Qanturalı yerindən turdı” kimi nümunələr əsasında əjdaha/adam müqayisəsinə metafora kimi baxmır. Adamın əjdaha kimi xatırladılması metafora kimi götü-

rülə bilməz. Əjdaha türkün mənəvi dünyasında böyük rol oynamışdır. Orta Asiyada yaşayan türklər əjdahanı suların hakimi hesab edirdilər. Bir türk əfsanəsinə görə əjdaha Zümrüd Ankay ilə vuruşur və bu döyüş yaz yağışı gətirir. Bundan başqa əjdaha xəzinələrin və qızıl şeylərin keşikçisi idi.

Məhz buna görə P.Mirabil “Dədə Qorqud Kitabı”ndakı müsbət qəhrəmanların əjdahaya oxşadılmasını təsadüfi saymır. “Qazan öz düşmənləri qarşısında yeddi başlı əjdaha öldürməsi ilə öyünür. O, digər oğuz qəhrəmanları kimi əjdaha öldürən bir qəhrəman olması ilə fəxr edir. Bu onu təbiətin bu qüvvəsi ilə təcəssüm etdirir.”⁴⁴

P.Mirabil “Nibelunq haqqında nəğmə” eposundakı əjdaha motivindən danışarkən onun adi bir simvol olmadığını, əksinə qəhrəmanların vuruşduğu real bir qüvvə olduğunu qeyd edir.

Kremhild üzəri Ziqfridin qəhrəmanlığı ilə öyünərək deyir:

“A valaurs husband is mine and doughty too.

When he the worm-like dragon by the mountain slew in its blood the slately knight him self then bathed” (stan 899).

(Mənim ərim cəsur, həm də şanlıdır.

Dağ yanında qurdabənzər əjdahanı öldürdü.

Sonra onun qanında çimdi).

Bununla belə, Dədə Qorqud qəhrəmanları əjdaha öldürən “Nibelunq haqqında nəğmə” qəhrəmanlarından fərqlənir. “Dədə Qorqud Kitabı”nın qəhrəmanları yalnız əjdaha öldürənlər deyil, onların özləri də əjdahadır.⁴⁵

Müəllif “Dədə Qorqud”dan fərqli olaraq, “Ronaldın haqqında nəğmə”də və eləcə də “Beovulf”da əjdahanın metaforik və ya alleqorik şəkildə fəaliyyət göstərdiyini qeyd edir.

P.Mirabil heyvanların şəxsləndirilməsini, onlardan bir obraz kimi istifadə olunmasını orta əsr oxucusunun təəccübünə səbəb olacaq bir fakt hesab etmir: “Maraqlı olan budur ki, biz onlara həm türk, həm də Avropa incəsənətində rast gəlirik. Bu, şübhəsiz, insan-heyvan yaxınlığından irəli gəlir. “Dədə Qorqud Kitabı”nda heyvanlar insanları təcəssüm etdirə bilir. İnsan və heyvan arasındakı mübadilə elə sıx idi ki, fantastik, hətta qeyri-adi formada təsvir edilmiş varlıqlar yaradılırdı.”⁴⁶

P.Mirabilin nəzəri görüşləri DQK-nın leksik səciyyəsinin tərcümə kontekstində dərk edilməsində həlledici əhəmiyyət daşıyır.

Bu nəzəri təməl DQK-nın leksik-poetik kateqoriyalarının mənə incəliklərinin açılmasına da işıq salır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Dədə Qorqud Kitabı” dastanlarının dünyanın müxtəlif dillərinə edilmiş hər bir yeni tərcüməsi əlamətdar bir hadisə kimi qarşılanmışdır. Tərcüməçilər xalqımızın bu mənəvi sərvətini başqa xalqlar arasında təbliğ etməklə yanaşı, həm də onun bəşəriyyətin ümumi sərvətinə çevrilməsində əvəzsiz xidmətlərini göstərmişlər. Məhz bu tərcümələrin sayəsində dastanlar H.F.Dits, T.Nedeks, V.V.Bartold, E.Rossi, V.M.Jirmunski, A.Y.Yakubovski, S.Mandi, C.Lyuis və başqa nəhəng bilim adamlarının tədqiqat obyektinə çevrilmiş, onların mizan-tərəzisinə qoyulmuş, öz səviyyəsinə uyğun dünya şöhrətli əsərlərlə müqayisə edilmiş, ona onu yaradan xalqın gözü ilə yox, bütöv bəşərin, insanlığın gözü ilə baxılmış və yalnız bundan sonra öz həqiqi qiymətini almışdır.

“Dədə Qorqud” dastanlarının digər görkəmli tədqiqatçıları kimi, Mirabil də onu özünəməxsus bir tərzdə öyrənmiş, özündən əvvəlki müəlliflərin fikirlərini saf-çürük etmiş, onu dünya ədəbiyyatına və mədəniyyətinə daxil olmuş məşhur “Beovulf”, “Sid”, “Roland haqqında nəğmələr”, “Nibelunq nəğmələri” kimi eposlarla müqayisə edərək, dastanımızın qiymətini və yerini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Tərtib etdiyi kitabın sonunda yazdığı qeydlər göstərir ki, Mirabil Şərq və Avropa eposları haqqında çox geniş biliyə malikdir.⁴⁷

Belə bir tədqiqatçı, haqqında çoxlu kitablar və elmi məqalələr yazılmış, iki əsrə yaxın bir müddətdə dünyanın azman şərqşünaslarının tədqiqat obyektinə olmuş “Dədə Qorqud” dastanlarını öyrənməsi bir daha göstərir ki, xalqımızın bu şah əsərinin həqiqi dəyəri hələ də tam şəkildə müəyyənləşdirilməyib. Bizim fikrimizcə, Mirabilin “Dastanlar” haqqındakı orijinal mühakimələri ilə hesablaşmaq gərəkdir.

Nəticə olaraq biz də görkəmli şərqşünasların fikirlərinə qoşuluruq ki, Oğuz qəhrəmanlıq eposları Qərb dastanlarına ciddi təsir göstərmişdir. Ümumən dastanyaratma türk xalqlarının bədii-estetik, mənəvi-tarixi istedadlarından biridir. Şərq-Qərb dastanları arasındakı əlaqə və “Dədə Qorqud Kitabı” boylarındakı motivlərin Avropa eposlarına təsiri ilə bağlı heç də az olmayan tədqiqatlar, görünür, hələ böyük elm yaradıcılığının başlanğıcı sayılmalıdır.

ƏDƏBİYYAT:

1. Конрад Н.И. “Запад и Восток”. М. 1972.
2. Жирмунски В.М. “Китаби-Деде Горгуд” и огузская эпическая традиция, “Советская востоковедение” 1958 №4 с.90-101.
3. Потанин Г.Н. “Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе” М.1899.
4. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940.
5. Şmide Ə. “Dede Korkuts Bux” 1995.
6. F.Əlimirzəyeva “Kitabi-Dədə Qorqud” Alman Filoloji Fikrində. Bakı. 1999.
7. Нагиев Дж. “Югославское издание” “Китаби Деде Горкут” советская тюркология 1988 №3
8. Ə.Hüseynzadə. “Qərbin iki dastanında türk”. Bakı, 1998.
9. C.S.Mandy. “Poliphemus and Tepegüz” Bulletin of the school of oriental and african studies University London. Vol XVII 1956 rü 279-302
10. Y.Lewis. The book of Dede-Korkut. London.1974.
11. P.Mirabile. The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut.
12. W.S.Walker, Faruk Sumer, A.T.Uysal “the Book of Dede Korkut”. University of Texas press 1972.
13. История Средних веков. Москва. 1990. с.75.
14. Həmin əsərdə, səh.78.
15. Həmin əsərdə, səh.104.
16. N.Cəfərov. Eposdan Kitaba. Bakı, 1999. səh 101.
17. T. Hacıyev. Milli Abidələrimizin yubileyi. Dədə Qorqud 1300 Bakı-1999. səh.9.
18. F. Əlimirzəyeva. “Kitabi-Dədə Qorqud dastanları, Alman filoloji fikrində” Bakı - “Elm” 1999.
19. S.Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud dastanları” ingilis dilində “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzeti 1990. “Kitabi-Dədə Qorqudun ingilis dilindəki yeni tərcüməsi” Dədə Qorqud 1300 Bakı-1999, Dədə Qorqud Ensiklopediyası II s. Bakı, 1999.
20. Потанин Г.Н. “Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе”. М.1899.с.3.
21. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и “Книга Коркута”. В.В.Бартольд. “Книга Моего Деда Коркута” Баку. 1999.с.216.

22. P.Mirabile. "The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut." səh.6
23. Нагиев Дж. "Азербайджанско – Южнославянские литературные взаимосвязи". Баку-2003. с.31.
24. P.Mirabile. "The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut." səh.37.
25. P.Mirabile. "The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut." səh.34.
26. P.Mirabile. "The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut." səh.34.
27. P.Mirabile. "The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut." səh.30.
28. P.Mirabile. "The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut." səh.30.
29. P.Mirabile. "The book of Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut." səh.17.
30. P.Mirabil. həmin əsərdə, səh.231.
31. Т.Насиєв. həmin əsərdə, səh. 152.
32. Ш. Балли. Общая лингвистика и вопросы французского языка, М, 1955,с.396.
33. P.Mirabil. həmin əsərdə, səh.45; 33 səh. 45; 34 səh. 45; 35 səh. 46; 36 səh. 46; 37 səh. 46; 38 səh. 48; 39 səh. 48; 40 səh. 48; 41 səh. 49; 42 səh. 49; 43 səh. 49; 44 səh. 52 ; 45 səh. 52; 46 səh. 53;
34. P.Mirabil həmin əsərdə, səh. 233-318.

Bəhlul Abdulla

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA AĞ RƏNGİN SEMANTİK SİMLİKASI

Ağ rəng təkcə türklərdə deyil, dünyanın bütün xalqlarında, istisna hallar nəzərə alınmazsa, uğur, xoşbəxtlik, paklıq, düzlük, ehtiram, ucalıq, böyüklük və s. simvolu bildirir. Hətta bütün rənglərin ağ rəngdən törəməsi etimalı da var və bu səbəbdən də o, “ana rəng” adlandırılmışdır (27, 5).

Qutsal bilinən ağ rəng yaradılış miflərində Tanrı, soy, kök başlanğıcı anlamına da gəlir, yaxud bu deyilənlərlə bağlı onların tanıtmə, fərqləndirmə əlaməti vəzifəsini yerinə yetirir. Saxalılar sakral bilinən ağ rəngi bütün dünyanı və bu dünyadakı nəsnələri yaradan Tanrının – Ürüng – Ayıq Toyonun (Ağ yaradıcı) simvolu hesab edirlər. Bəlli olduğu üzrə, saxalılardan “Ər Soqotah” yaradılış dastanının eyni adlı qəhrəmanı həm də Ağoğlan adlanır. Çünki, inama görə o, baş Tanrı – Ağ yaradıcının xəlp etdiyi ilk insandır (19, 573).

Altay şamanizmində ağ rəng, ümumiyyətlə ilahələrə məxsus bilindiyyindən şamanlar da ağ rəngli paltar geyirlər. Yenə də elə altaylıların yaradılış əfsanələrində bir Ağ anadan da söz gedir. Tanrı Ülgen dünyanı yaratmaq haqqında düşünərkən su içindən birdən-birə Ağ Ana görünür və işi necə görməyi Ülgenə başa salır. Sözü açdıqlarımızda “ağ” sözü həmçinin “cənnət” anlamında işlənir. Cənnətdə zənn olunan tanrılar da “Ağtu” adlanır. Yəni “Ağlılar”. Bu da rəngi ağappaq olmaq deməkdir. İnama görə, Ağtular göyün üçüncü qatında otururlar. Bu qatda bir “Süd Ağ göl” də vardır. İnsanların varlığı və ruhu, rəngi süd kimi ağ olan bu göllə bağlıdır. Bir uşaq doğulunca Tanrı Ülgenin göstərişi ilə həmin Ağtulardan biri Süd Ağ göldən ruh alub həmin cocuğa verir (22, 8, 14; 19, 570–571).

Ağ rəngin soyla, köklə bağlılığını dedik. Və buna aid ən tutarlı örnəyə elə “Kitabi-Dədə Qorqud”da (“Kitab” yazacağıq) tuş oluruq. Eposun boylarındakı alplar, ərənlər sırasında həmişə öndə görünən Qazan xan özünü tanıtmə məqamında soyunun, kökünün ağ rənglə bağlılığını belə nişan verir.

Ağ qayanın qaplanının erkəyində bir köküm var...

Ağ sazın aslanında bir köküm var.

Ağ sungur quşu erkəyində bir köküm var (11, 156).

Sözsüz ki, burada Salur Qazanın soykökündə duran qaplan, aslan, sungur quşudur. Amma “Ağ qaya”, “Ağ saz” birləşmələri və “ağ” sözünə, həmçinin “ağ qaya”, “ağ saz”dakı “ağ”a “haranın?”, “haranı?” suallarını verməklə və bu istiqamətdə cavab almaqla məsələni bitmiş hesab edə bilmərik. Çünki həmin örnəklərdəki, xüsusən birinci iki misradakı “ağ” rəng əlamətindən daha çox ucalıq, hündürlük, yüksəklik anlamındadır və bu iki nümunədəki “ağ”, Qazan xanın kökünə bağladığı qaplana, aslana yox, qayaya, saza (qamış) aiddir. Prof. M.Seyidov isə bu aydın həqiqəti görə-görə, nədənsə belə yazır: “Dədə Qorqud boylarını yaradan oğuzların mifoloji təfəkkürünə sadıq qalaraq qaplana, aslana, sunqur quşuna, saza “ağ” sifətini verməklə onların onğonluğunu, ilahiliyini, müqəddəsliyini, Ülgenlə bağlılığını gözə çarpdırmaq istəmişdir. Elə buna görə də o, öz onğonlarını fəxrlə anır” (24, 159).

Bayat boyunun oŋonu – Ükü quşu. Alkaevli boyunun oŋonu – Göyənək quşu. Qaraevli boyunun oŋonu – Göbəksarı (sarıköynək) quşu. Yazır boyunun oŋonu Turumtay quşu. Yapaq boyunun oŋonu – Qırğı quşu. Dodurğa boyunun oŋonu – Qızılqarçıqay quşu. Düğər boyunun oŋonu – Köçkən quşu. Avşar boyunun oŋonu – Cürəlaçın (Ağ laçın) quşu. Kazik boyunun oŋonu – Sareca quşu Bəydili boyunun oŋonu – Bəhri quşu. Çavuldur boyunun oŋonu – Buğdayıq quşu. Çəbni boyunun oŋonu – Humay quşu. Salur boyunun oŋonu – Burkut quşu. Emir boyunun oŋonu – Encari quşu. Alayundlu boyunun oŋonu – Bikü-Beykü quşu. İqdir boyunun oŋonu – Qarcığay quşu. Bükdüz boyunun oŋonu İtəlgi quşu. Yiva boyunun oŋonu – Toyğun quşu. Kinik boyunun oŋonu – Cürəqarçıqay quşu (16, 35-36).

Salur Qazan “Ağ sazın aslanında bir köküm var” deməkdə, çox olsun ki, haqlıdır. Yadımıza salaq ki, abidənin səkkizinci boyunda Aruzun itmiş oğlu Basatı sazlıqda (qamışlıqda) olan bir aslan bəsləyib böyüdür. Elə bu Basat Təpəgözlə üzləşir. Ölüm ayağında Təpəgöz Basatdan həm də bunu soruşur: “Ağsaqqalı baban adı nədir?”. Basat da cavabında öz kökünü belə tanıdır?

Atam adın sorar olsan, Qaba Ağac!

Anam adın sorar olsan Qoğan Aslan (12, 1.c., 93).

Deməli, buradan bizə bəlli oldu ki, Oğuzda şəcərələrini aslanla bağlayanlar da var. Qazan xanla Basatın dayı oğlu – bibi oğlu olmalarını da bilirik. Ola bilsin ki, Basatın anası da Qazan xan nəslindəndir.

Qazan xan son olaraq “Ağ sunqur quşu erkəyində bir köküm var” deyir. Arxada xatırlatdıq ki, sözü gedən bu quş Qayı boyunun onğondur. Amma bu da var ki, Sunqur quşun Ağ sunqur, Qara sunqur, Boz sunqur adları (bəlkə də növləri) vardır. Qazan xan da sunqur quşlarının təyin əlamətləri olan ağ, qara, boz rənglərdən ağ rəngin qutsal, Tanrıya məxsusluğunu bildiyindən kökünü ağ rəngli sunqurla bağlı bilmişdir.

Arxada “ağ qaya” və “ağ saz”dakı “ağ”ın uralıq, hündürlük anlamında olduğunu demişdik. Deyəsən, burada da “ağ”a belə münasibət onun Tanrı bəlgəsi olmasından irəli gəlmişdir. Axı türklər hər vaxt yalnız vahid, tək Tanrı inamında olmuş, danışığı, dua-alqışlarında “Bir olan Tanrı”, “Uca Tanrı”, “Göyü-Yeri yaradan Tanrı” söyləmiş və Tanrı-talanı həmişə göydə, səmada, yüksəklikdə bilmişlər. Bekara yerə deyil ki, indinin özündə də dua zamanı, yaxud Ucalardan Ucadan bir istək diləyəndə əlləri yuxarı qaldıraraq Göyə – bununla da Tanrıya üz tutulur.

Elə Qazan xanın söylədiyi “ağ qaya”, “ağ saz”dakı “ağ”la yanaşı, “qaya” ilə “saz”da uca, hündür anlamındadır. Yəni “ağ saz” deyəndə uca, hündür qamış, qamışlıq nəzərdə tutulur. “Qaya”da təkcə burada deyil, ümumiyyətlə çox-çox məqamlarda dağın ən uca məkanı sayılır. Misal üçün, “Koroğlu” eposunda “Çənlibeldəki lap uca qayanın adı “Ağ qaya”dır (18, 174, 288).

Deməli, Qazan xan da “Ağ qaya” deyəndə Tanrı rəngi, Tanrı məkanı (Tanrının uralıqda, yüksəklikdə bilinməsi) olan yeri nəzərdə tutmuşdur.

“Kitab”da ağ rəngin uralıq, yüksəklik və bununla da qutsalıq anlamında olması deyilənlərlə bitmir. Qaynaqlarda Qayın, Toz ağacı

qabığının ağ rəngliliyinə görə həm də Ağcaqayın adlanır və Tanrının Göydən göndərdiyi ağaclardan sayılır. Hətta Umay (Humay) Ananın, o sıradan Altayda ağ donlu doğum ilahəsi Kubey xatunun da Göydən iki ağcaqayınla birgə Tanrı tərəfindən endirilməsinə inam olub (9, 94). Məsələ burasındadır ki, “Kitab”da oxdan, yaydan söz düşəndə tez-tez “qayın”, “toz”, “ağcaqayın” deyimlərinə tuş oluruq. Abidədən bunlarla ilgili nümunələri oxuya gətirməzdən öncə, bir fikri də xatırlatmağı yerində bilirik: “Nürklər ön iri və sağlam oxlarını qayın ağacından yapar və toz dedikləri yay üzülüklerini də qayın ağacı qabıqlarından çıxardarlar. Yayın üzünə yapışdırılan bu qabıqlar yayı daha elastik bir halda saxlayırdı. Əsasən əski türklər qayın ağacına da toz derlərdi” (19, 92).

İndi də “Kitab”dan bir-iki nümunəyə diqqət edək. İkinci boyda Qaraca Çoban kafirlərlə döyüşə yollanan Qazan xana deyir: “*Ağtozluca qatı yayın vergil mana* (11, 46). Birinci boyda deyilir: Buğac... *Ağ tozluca qatı yayını* əlinə aldı (11, 37). Üçüncü boyda: “Bayburanın oğlu üçün... *ağ tozlu qatı yay* aldılar...” (11, 55). Yenə elə bu boyda Bamsı Beyrək “*Aygır verib aldığım ağ tozlu qatı yayım!*” (kursivlər bizimdir – B.A.) söyləyir (11, 73–74).

Göründüyü tək, Tanrı timsallığı ilə qutsal olan ağ rəng Tanrının öz dərgahından endirdiyi ucalıq, hündürlük simvolu olan qayın – toz-ağcaqayının da canına-qabığına hopdurulmuşdur. Və bu ağacın budağından, qabığından hazırlanan ox-yay da digərlərindən seçkin sayılmışdır. Bu səbəbdən də ağtozlu/ağtozluca qatı yay abidədə qabardılmış olaraq nəzərə çatdırılır.

“Kitab”da ağ rəngin ucalıq, hündürlük, yüksəklik anlamına gəlməsini “ağ ban ev”ə aidlikdə də görürük. Əvvəlcə boylardakı nümunələrə baxaq: “Göydən ildırım ağ ban evim üzərinə şaqır gördüm” (11, 43). “Ağ ban evim tikiləndə yurdum qalmış” (11, 44). “Qara yerin üstündə ağ ban evin tikdirmişdi” (11, 54; 18, 134). “Əlan sabah sapa yerdə tikiləndə ağ ban evli” (11, 54, 74, 118, 134) və s.

“Kitab”da “ağ ban ev”dən savayı, “altun başlı ban ev”, dünlüyü altun ban”, “altun ban ev”lərin də sözü gedir: “Altun başlı ban ev vergil bu oğlana” (11, 50). “Qazan bəyin dünlüyü altun ban evlərini biz yıxmışız...” (11, 42). “Baybura bəyin dünlüyü altun ban evinə şivən girdi” (11, 65). “Dünlüyü altun ban evlərini gətirib durusan” (11, 50) və s.

“Ağ”, “Altun baş”, “Dünlüyü altun”un hansı anlamda olmasını bilmək üçün əvvəlcə “ban”ın nə demək olmasını başa düşmək gerek

gəlir. Çünki həmin sözlərin açarı “ban”dadır. Lüğətlərdə “ban”ın mənası çoxdur. Bəzilərini gözdən keçirək: Ban – 1. Arabanın təkərlərindən yuxarı olan hissəsi, qutusu, gövdəsi. 2. Heyvanı qoşmaq üçün arabanın qabağında olan ağac; yan dişlə. 3. Evin üstü, çardağın altı. 4. Xoruzun banı (5, 1 c., 192). Ban – azan “Saqqalı uzun tat əri banladıqda”, Kafirin kəlisasını yıxdılar, yerinə məscid yaptılar. Ban banlatdılar (28, 80). Ban – 1. Damın səthi. 2. Uca və yüksək səs. 3. Xudavəndialəm. 4. Başlangıç və ali. 5 Ulu, həşmətli. 6. Böyük, irəlidə gedən, bəy (1, 1 c., 132). Ban – (çincə ban, pan), taxta (yazı üçün), bağlamaq, bağlanmaq (8, 81) və s.

“Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə “ban”ın belə bir izahı da vardır: “Tüstü çıxmaq, təmiz hava gəlmək və işıq düşmək üçün keçmiş kənd evlərinin damında açılan baca, dəlik” (5, 1 c., 192).

Biz qəti olaraq bu fikirdəyik ki, “Kitab”dakı “ban ev” üstü bacalı ev deməkdir. Bəs onda “ban ev”dəki “ban”dan əvvəl işlənmiş “ağ” nə deməkdir? Bu suala aydın cavab almaq üçün bir məsələnin də izahı gərəklidir. Keçmiş kənd evləri üstündə (damında) baca olduğunu çoxumuz elə “lüğət”siz də bilirik. Bəzi yerlərdə əvvəllər, lap elə indinin özündə, evlərin dam örtüyü həmişə kirəmidli, şifirli (evlərin üstü qamışla da örtülüb və örtülür də) olmayıb. Evlərin damı torpaqla örtülüb (Bu cür evlər “tatı evlər” də adlanıb). Evin damının düz ortasında, deyildiyi tək, bacalar açılıb. Açılmış bu bacalar sonralar daşla, kərpiclə tikilərək damın üstündən xeyli yüksəyə ucaldılıb. Belə baca – banların hündürlüyünü, uralığını, yüksəkliyini bildirmək üçün ona bir “ağ” təyinedici əlamət də qoşulub. “Ağ ban ev” – yəni hündür (uca, yüksək) bacalı ev.

“Altun başlı ban ev”dəki “baş” sözünün də bir çox mənalarla yanaşı, “yuxarı”, “uca”, “zirvə”, “hündür” anlamları da vardır: dağın başı // zirvəsi, qüllənin başı, dağın başına çıxmaq, ağacın başına dırmaşmaq və s. Misallardakı “baş”ın uralıq, hündürlük bildirdiyi göz önündədir və yəqin ki, kimsə buna şübhə etməz. Deməli, “altun başlı ban ev” də əslində hündür//uca qızıl bacalı ev deməkdir.

“Altun başlı ban ev”, “altun ban ev”dəki “altun” da bizi düşündürür. Lap elə indinin özündə damdakı bacaların üstünə dəmirdən kəsilmiş quş, daha çox xoruz fiqurlarının sancıldığını, bərkidildiyini görürük. Davam etməkdə olan bu etiket olsun ki, elə əski çağlardan qoruna-qoruna günümüzə gəlib.

“Dünlüyü altun ban ev”dəki “dünlük” sözü də lüğətlərdə həm “damın üstü” (13, 81), həm də bacanın örtüyü (12, 1c., 150) mənalarında açıqlanmışdır. Bu izahlardan çıxış etməklə “dünlüyü altun ban ev”i “üstü qızıl bacalı ev”, “bacası qızıl örtüklü ev” şəklində oxumaq, başa düşmək olar. Biz “üstü qızıl bacalı ev”ə üstünlük veririk.

“Kitab”da ağ rəng toponimik vahidlərə qoşulmaqla “böyük”, “iri” anlamında da simvollaşır. Bunun belə olmasını eposun boylarındakı “ağ meydan”, “ağ agıl”ın yardımı ilə sübuta yetirmək daha asandır. Yenə də əvvəlcə misalları oxuyaq: “Bayandır xanın ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdir” (11, 31).

“Ağ meydanda səyirdəyim sənin üçün” (11, 84). “Ağ meydanda yumru başı topca kəsdim” (11, 154). “Ağ ayıldan tümən qoyun vergil bu oğlana” (11, 31). “Ağ ayıldan tümən qoyun gedərsə, mənim gedər” (11, 37). “Ağ ayıldan ağca qoyun bundan keçdi” (11, 88) və s.

“Ağ meydan”dan söz açan prof. M.Seyidov yazıb: Bizcə, “Dədə Qorqut”dakı Buğacın dəhşətli buğa ilə vuruşduğu “Ağ meydan” Bayandur xana məxsusdur; ola bilsin ki, o özü, eləcə də başqa xanlar, bəylər meydanda buğa vuruşuna baxırmışlar. Buğa isə oğuzlarda onğon imiş. Ola bilsin ki, buğa onğon olduğu vaxtlar meydana onunla bağlı oyun-ayın, mərasim keçirilirmiş. Buna görə də meydan “ağ”, yəni onğona, ilahiyə məxsus meydan adlanmışdır. Çağlar keçdikcə, buğa onğonluğunu itirdikcə meydan xanlara məxsus olmuş, sonralar isə adi meydana çevrilmişdir (24, 159–160).

Fikir verdinizsə, araşdırıcı bircə qənaətində bir kərə “bizcə”, iki kərə “ola bilsin” sözlərini işlədir. Və elə bu “bizcə”, “ola bilsin”lər həmin qənaətin doğruluğunu şübhə altına alır.

Oğuzların onğonlarından arxada gərəyincə söz açdığımızdan təkrar həmin məsələyə qayıtmağı yersiz bilirik. Təkcə bunu deyirik ki, həmin onğonlar sırasında öküz-filan yox idi. M.Seyidov “Ağ meydan”ın Bayandur xana və hətta bir az da irəli gedib “ağ”a arxalanmaqla ilahiyə məxsusluğunu qəti şəkildə bildirir. Əgər epos boyu yalnız bir “Ağ meydan”dan söz getmiş olsaydı və onun həmişə Bayandur xana aidliyi deyilsəydi, bəlkə də buna inanmaq olardı. Axı, iş burasındadır ki, nəinki Bayandur xanın, oğuz bəylərinin, hətta kafirlərin də ağ meydanları vardır. Qazan xan oğlu Uruzla ovda olarkən kafirlərlə elə kafir torpağında qarşılaşırlar. Vuruşun çətin olacağını bildiren atasına Uruz deyir ki, bədoy atımı ona görə saxlamışam, bu gün üzləşəcəyimiz

düşmənin ağ meydanında səyirdim (11, 84). Daha bu kafirin ağ meydanı haradan Bayandur xanın ağ meydanı oldu? Yaxud, Qazan xan kafirlərə ağ meydanda yumru baş kəsdiyini söyləyir (11, 154). Biz bilirik ki, Qazan xan kafirlərlə həmişə onların öz yerlərində, öz meydanlarında döyüşür. Deməli, buradakı meydan da, ağ meydan olmasına baxmayaraq, Bayandur xana məxsus deyil.

Məsələyə günümüz baxımından yanaşsaq biz bilirik ki, hər dövlətin mərkəz (paytaxt) və böyük şəhərlərində çoxlu meydanları olur. Amma bunlardan biri mütləq “Baş meydan” (“baş” sözünün “böyük” mənası da vardır: Baş nazir, baş katib, baş komandan, baş redaktor və s. yəni digər nazirlərdən, katiblərdən, komandirlərdən, redaktorlardan böyük olan) sayılır. Dövlət tədbirləri, səviyyəli mərasimlər, nümayişlər, bəzən hətta yarışlar bu meydanda keçirilir. Əski çağlarda xaqanın, xanın oturduğu məkan mərkəz olsa da, bu mərkəz indiki paytaxt şəhərləri böyüklüyündə olmayıb. Bununla belə, xaqanların, xanlığın seçilən meydanı olub və buna da “Ağ meydan” deyilib. Elə “Kitab”dakı ağ meydanlar, yaxud “Ağ meydan” əslində “Böyük meydan” anlamındadır. Burada “ağ” rəng olmaqla böyüklüyü bildirir.

“Ağ ayıl”dakı “ağ”da elə “Ağ meydan”dakı “ağ” mənasındadır. Lüğətlərdə də “ayıl” məhz “Kitab”dakı “ayıl”, “aul”, “ağıl” olaraq izah edilmişdir (13, 126; 14, 14). “Aul” sözünün “oba”, hətta “kənd” mənası da olduğundan biz “ağıl”ı qəbul edirik. Və hamıya bildiririk ki, “ağıl”, əsasən, qoyun-quzu saxlanılan yerdir – arxacdır. Ağılın üstü açıq olur, çevrəsi isə ağac budaqları, qamışla hasarlanır.

Ağ ayıldakı “ağ”ın “böyük”lüyü abidədə qoyuna aid edilən “tümən” sözünün mənasını bilməklə müəyyənləşir. “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə “tümən”in ikinci mənasının qarşısında yazılıb: on min (5, IV c., 218). “Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası”nda isə “tümən” belə açıqlanıb: on min; qeyri-müəyyən çoxluq; böyük kütlə; çox, lap çox, tümən qoyun – sürü-sürü qoyun (5, I c., 203). Deməli, on min və daha çox, hətta sürü-sürü qoyunu adi ağıla (ayıla) yerləşdirmək mümkün deyil. Bunun üçün böyükdən də böyük ayıl (ağıl) olmalıdır. Bəli, məhz oğuz bəylərinin (Ağ ayıl tanınmış bəylərə məxsusdur. Çünki yalnız bunlar sürü-sürü qoyun sahibləridirlər) belə böyük ayılları vardır və bu böyüklük “ağ”la ifadə olunur.

“Kitab”da ağ rəng uğur, qalibiyyət simvolu tək də səciyyələnidir. Gəlin, bunu yoxlayaq. Abidənin on birinci boyunda Qazan xan yatmış

olduğu vaxt kafirlər yaxalayıb əsir aparırlar. Çox-çox illərdən sonra Uruz oğuz bəyləri ilə atasını əsirlikdən qurtarmağa yollanır. Kafirlər Qazan xanın özünü bu gələnlərə qarşı çıxarırlar. Şərt kəsirlər ki, gələnləri geri oturtsan azad olacaqsan. Kimlərlə vuruşacağını bilməyən Qazan xan şərtlə razılaşıb meydana çıxır. Boyda deyilir: “Qazan gördü kim, ləşkər önüncə, bir ağ-boz atlı, *ağ ələmlə*, bəkdəmir donlu, oğuzun önüncə gəldi, çadırın tikdirdi, alay bağladı durdu” (11, 159). Yenə elə burada Qazan xan çərinin önündəki bu *aq sancaqlının* (kursivlər – B.A.) kimliyini soruşur.

Kursivlə yazdığımız ələm (tuğ) və sancağın bu gün başa düşülən mənası bayraqdır. Bəs bu bayraq – ələm, sancaq nə üçün ağdır? Olmaya elə, ümumiyyətlə, oğuzların bayraqları ağ rənglidir? Bu, belə deyil, burada bayrağın başqa rəngli deyil, məhz ağ rəngli olması, bilavasitə ağ rəngin Tanrı rəngi tək tanınması, uğur qalibiyyət simvolu sayılması ilə ilgilidir. Bunun beləliyi sarıdan qaynaqlarda da qədərincə xəbərlər vardır. Məsələn üçün Manasın da qalibiyyət bayrağı “Ağ bayraq” olub (19, 522). Çingiz xanın da doqquz hissəli məşhur bayrağı “Böyük ağ bayraq” adlanırmış və düşmənlər daha çox həmişə öndə gətirilən bu “Böyük ağ bayraq”dan vahimiyyə düşdükləri üçün döyüşsüz-filansız təslim olmuşlar (6, 80). Bildiyimiz tək, Qazan xanın oğlu Uruz da ağ rəngli bayraqda döyüşə yollanır. Məgər bu adı keçənlərin, yaxud elə “Kitab”dakı ümumiyyətlə oğuzların, eləcə də burada bizə kafir olaraq tanıdılanların başqa rəngli bayraqları yoxdurmu? Var. Sayı bilinməyən qaynaqlara müraciətdən sonra bizdə belə bir yəqinlik yaranıb ki, vaxtilə hər dövlətin, daha qədimlərdə el, tayfa birləşmələrinin, əsasən, 3 bayrağı olubdur. Ağ, qırmızı, qara rəngli bayraq. Hər bayraq rənginə görə simvolik səciyyə daşıyıb. Ağ rəngli bayraq – qalibiyyət simvolu, qırmızı rəngli bayraq – tərəflərin bir-birinə müharibə elan etmə simvolu, qara rəngli bayraq güc, qüdrət simvolu bilinib. Əgər bir dövlətin ordusu başqa bir dövlətin sərhəddi önündə üç bayraq – qırmızı, qara, ağ rəngli bayraq qaldırırmışsa, bu uyğun olaraq, sənə müharibə elan edirəm, səndən qüdrətliyəm, sənə qalib gələcəyəm demək imiş.

Mütləq qalibiyyət simvolu olan ağ rəngli bayraqdan düşmənlərin qorxub Çingiz xana təslim olmalarını dedik. Manasın 40 minlik ordusu önündə dalğalanan ağ bayrağı görüncə qarşı tərəf döyüşə başlamadan özünün məğlub olduğunu bildirib. Ağ bayraqlı oğuzlar döyüşlərdə həmişə qalib gəlirbər və s.

Qırmızı rəngli bayraq, təkrar edirik, vuruşa başlamaq əlamətini özündə daşıyır və elə Manasın bu rəngdə olan bayrağı rəhmətlik B.Ögəlin də qeyd etdiyi tək, “Qırmızı savaşı bayrağı” adlanır. Onun “Qırmızı savaşı bayrağı”nı qaldırması ilə qarşı tərəf müharibənin başlanmasını bilir (19, 516).

“Kitab”da kafirlər döyüşə qara rəngli bayraqla gəlirlər. Bununla özlərinin güclü, qüdrətli olduqlarını demək istəyirlər. Ağ bayraqlı oğuzlar ilk olaraq bu qara rəngli bayrağı qılınclamaqla kafirlərin özlərini güclü, qüdrətli bilmə istəklərini puça çıxarırlar. Qara bayraqları doğranıb ayaq altında tapdanan kafirlərin əlbəəl təslim olmaqdan savayı çarələri qalmır. Çingiz xanın qalibiyyət simvolu ağ rəngli bayrağı ilə qara rəngli bayrağı yanaşı dalğalanır. Qara rəngli bayraq Çingiz xanın güc, qüdrətini simvollaşdırır. Bu bayrağı görən rəqib tərəf dəhşətli vahiməyə düşür (10, 160).

“Kitab”da ağ ələm //sancaq – ağ bayraq qalibiyyət rəmzi olmaqla həm də mənəvi mahiyyət daşıyır. Fikir verdinizsə, tanımadıqları ilə döyüşə başlamaq istəyən Qazan xanın baxışını ilk çəkən ağ ələm (tüğ), ağ sancaq olmuşdur. O, sualında da ağ ələmlinin, ağ sancaq götürənin kimliyini soruşur. Bəlli olduğu üzrə, türk dövlət quruluşunda ələm (tüğ), sancaq, bayraq müstəqillik, bağımsızlıq simvolu olaraq həmişə uca tutulmuş, yüksək dəyərləndirilmişdir. Amma bu da var ki, ta əski çağlardan türklərdə ölənin üçün də bayraq asmaq adəti olub. Etikətdə bir baxışı çəkən yön də vardır. Belə ki, öz əməli ilə ölənin üçün qara rəngli bayraq asılır, qara rəngli paltar geyilir. Şəhidliklə ölənin üçün isə ağ bayraq asılır. Hətta döyüşə yollanan türk xaqanları da ordudakılara nüsxə olmaq üçün şəhidlik nişanəsi tək, öncədən ağ rəngli paltar geyərmişlər (20, 693; 1, 55). Deməli, Uruz da atasını kafir ələmindən qurtarmağa gedəndə ağ ələm götürməklə qalibiyyətdən savayı, həm də şəhidlik yolunu seçmişdir. Bu yolda ölüm var, dönüm yoxdur. Elə Qazan xan da ağ ələmli, ağ sancaqlının kimliyini soruşmaqla onun uğrunda şəhidlik yolunu seçəni tanımaq istəyir. Bax, biz “mənəvi mahiyyət” deyəndə bunu nəzərdə tuturuq.

Ağ rəngin “Kitab”da simvolik səciyyəsiindən danışırıq. Amma bu, heç də o demək deyil ki, əbədədə ağ rəng elə ağ rəng olaraq görünür. Əksinə. Boylarda çox nəsnələr elə rənginin ağılığı ilə tanınır. Bir neçə nüsxə fikrimizə söylənəcək edək: “Ağ südün əmədiyim, qadınım ana” (11, 36). “Gəlin Dirsə xanı tutalım, ağ əllərini ardına bağlayalım, qıl

sicimi ağ boynuna taxalım...” (11, 36). “Ağ bədösün (bədəvi olmalıdır – B.A.) atını çəkdi” (11, 41). “Çaparkən ağ-boz atın büdreməsin” (11, 38, 53, 95 və s.). “Ağ donları çıxarıb qaraları geyən qızlar” (11, 72) və s. Sayını istənilən qədər artırmaq mümkün olan bu örnəklərdə “ağ”ın rəng olaraq nəsnənin necə, nəcürlüyünü bildirdiyini, təyinediciliyini görürük. Həm də buradakı ağ rəng, arxada da xatırlatmışdıq, müsbət səciyyəlidir, uğur simvoludur. Buna nümunələrdəki “ağ bədəvi at”, “ağ-boz at” haqqında olanlar daha dürüst inam yaradır.

Deyək ki, “Kitab”da yalnız ağ rəngli yox, ümumiyyətlə bütün atlar yüksək dəyərləndirilmişdir. Məsələnin bu axarda olmasının da ilkin səbəbi atın Günəşin oğlu bilinməsi, Tanrı tərəfindən Yerə ilkin göndərilənlərdən zənn edilməsi ilə bağlıdır (18, 1c., 665). Sözsüz ki, burada at haqqında müfəssəl danışmaq niyyətində deyilik. Çünki bu barədə bizim ayrıca araşdırmamız var (2). Odur ki, keçirik əsas mətləbə. Dedik ki, “Kitab”da ağ bədəvi, ağ-boz atlar ona görə uğurlu sayılırlar ki, üstlərində qutsal ağ rəng daşıyırlar. Ağ rəngli ata minən kimsə döyüş – vuruşda, ümumiyyətlə bütün işlərində uğur qazanacağına inanıb. Düşünülüb ki, ağ rəngli at minən üçün darlıq, çətinlik yoxdur. Böyük Hun imperatoru Mete düşmən üstünə yollananda yalnız və yalnız ağ rəngli at minərmiş. Çinlilər elə çoxu Metenin ağ rəngli atlılarından qorxduqları üçün məğlub olmuşlar (21, 224, 227–228). Böyük sərkərdə Gültəkinin döyüşlərindəki qələbələrinin bir səbəbi də həmişə ağ rəngli ata minməsi ilə izah edilmişdir (26, 96). Ağ rəngli atın hətta padşah seçkisində də əlverişli rolu olub. Herodotun rəvayətinə görə, farslardan yeddi zadəgan İran taxt-tacına namizəd olur. Dara da bunların arasında imiş. İran adətincə, onlar atlarına minib Günəş doğmamış şəhərdən kənara çıxmalı imişlər. Günəşin ilk şüası görünər-görünməz kimin atı kişnəseymiş o da padşah seçilməliymiş. Daranın ağ rəngli atı birinci kişnədiyindən Dara padşah olur (7).

“Kitab”dakı ağ bədəvi at da yalnız Qəflət Qoca oğlu Şirşəmsəddinə məxsusdur. O Şirşəmsəddin ki, təkbaşına kafirin altmış min qoşununun canına vəlvələ salır. Ər igidlər Şirşəmsəddinin göstərdiyi hünərlərinin çoxunu elə mindiyi ağ rəngli atından bilirlər.

Abidədəki Ağboz ata da elə bu baxımdan yanaşmaq gərək gəlir. Həm də deyək ki, Ağboz at adı yalnız “Kitab”dan keçmir. Başqırdların “Ural Batır” dastan qəhrəmanının da atının adı Ağboz atdır. Bir çox hallarda Xızırın da atı Ağboz adlanır. “Manas” dastanında Xızır məhz Ağboz atın üstündə gəlib Manasın oğluna Semitay adı verir (19, 533–534).

“Kitab”da da Ağboz atlar bilvasitə uğurla, şad xəbərlə bağlı məqamlarda, ələlxüsus, daha çox yağıyla vuruşda minilir. Məsəl üçün, Səgrək qardaşı Əgrəki kafirlərin əlindən qurtarmağa gedəndə anası ona Ağboz atı minməyi məsləhət bilir. Yeynək də Düzmürd qalasında əsir saxlanılan atasının arxasınca yollanmağa hazırlaşanda yuxusunda bu səfərə Ağboz atlı alplarla gətirdiyini görür. Elə atası yolunda vuruşa qalxan Uruzun da mindiyi Ağboz atdır.

Göründüyü tək, mənzərəsinin təsvirini cızdığımız səfərlərdə, döyüş-vuruşlarda Oğuz ərləri Ağboz at minirlər. Odur ki, onların uğur qazanacağına şübhə edilmir. Basat Təpəgözü öldürəndə də şad xəbəri elə çatdırmaq üçün Yüklü Qoca ilə, Yapalaq Qoca Ağboz atlara minirlər. Bu, o deməkdir ki, Oğuz adamları onları Ağboz atların üstündə görüncə, Basatın Təpəgözü qalib gəldiyini biləcəklər.

“Kitab”da bilvasitə uğurla bağlı “ağ”ın “ışığ”la birləşməsində “ağ ışıq” faktı da vardır. Həmin bu “ağ ışıq”a biz ayrıca yazı (3, 130-142) həsr etdiyimizdən təzədən o məsələyə qayıtmırıq.

Bura qədər biz “Kitab”dakı ağ rəngin müxtəlif semantik yüklü simvolikasından az-çox danışdıq və dediklərimizdə ağ rəngin həmişə müsbət axarda olmasını gördük. Amma elə düşünülməsin ki, rəng təsəvvürü yaradan “ağ”ın mənfi anlamda da ola bilməsi, ümumiyyətlə və eləcə də “Kitab”da məhduddur. Arxada ağ rəngin bilavasitə qara rənglə simvollaşan qəm, kədər əlamətli mətəmlə, yasla bağlılığını da demişdik və şəhid olaraq dünyasını dəyişən üçün ağ bayraq asıldığını yazmışdıq. İş burasındadır ki, bu deyilənin eynini qazax və qırğızlarda da görürük. Onlarda da şəhidlikdə ölənin üçün ağ bayraq asmaq dəbi olub (9, 198). Türk mədəniyyəti institutundan bir çox yönəri mənimsəmiş Çin əski məişətində də bu deyilən cizginin olmasını qaynaqlar xəbər verməkdədir. Deyilənə görə, bunlarda da ölənin şərəfinə qapıdan ağ rəngli bayraq asar, dünyasını dəyişənin yaxınları ağ rəngli paltarlar geyərmişlər (25, 42-46).

Bu məsələdən söz açan prof.M.Seyidov yazıb ki: “Son zamanlara qədər Azərbaycanın bir sıra yerlərində yaslı adamlar ağ paltar geyərmişlər. Məsəl üçün, Naxçıvanda bu adət var imiş. Əri ölmüş qadın dörd ay on gün başına ağ tənzip bağlardı. Bu müddətdən sonra yaxın qohum-əqrabadakı qadınlar yığışb onu yasdən çıxardarmışlar. Bu yaslı qadının başına xına qoyar və sonra o, ağ tənzip örpəyi örtməz,

ağ rəngli paltar geyməzmiş. Ağ rəng matəm bəlgəsi olduğu üçün bir sıra rayonlarda yatmış uşağın üstünə ağ örtməzlər.

Əskidən Qafqazda yaşayan bir sıra türkdilli xalqlarda: qumuqlarda, qaraçaylılarda indi də ağ matəm, yas rəngi sayılır. Bu xalqların yas adətlərindəki bir əlamət maraqlıdır: Qəbirlərin başdaşlarında kiçik dərin oyuc oyulur və ora ağ bayraq sancılır” (24, 150–151). İndi də dilimizdə işlənməkdə olan “Ağ yalan”, “Ağ böhtan”, “Ağ şər” tək ifadələrdəki “ağ” yalanın, böhtanın, şərin şişirtmə dərəcəsi olmaqla mənfi əlamət bildirir. Yaxud, “Üzün ağ olsun, yaxşı üzümü ağ elədin” deyimində “ağ”lar əslində “qara” yerində işlənir. Yəni bu deyim “Üzün qara olsun, yaxşı üzümü qara elədin” əvəzində söylənmişdir. “Üzə ağ olma” böyüyə söz qaytarmaq, itaətdən çıxmaq, tabe olmaq, asi olmaq anlamına gələn deyimdir. Doğrudur, “Kitab”da “ağ”ın misal verdiyimiz tərkibli ifadələrlə, birləşmələrlə işlənməsinə birbaşa tuş olmuruq. Abidənin səkkizinci boyunda Qorqud Atanın söylədiyi “Qadir Allah üzünü ağ etsin” (11, 133) deyimindəki mənə alqış anlamındadır. Amma lap elə sonuncu dediyimiz “Üzə ağ olmağ”ı, boylarda dolayısı ilə görürük. “Uruz babasının sözünü sımadı. Qayıdıb geri döndü... Ol zamanda (oğullar ataya muxalifət etməzdi), oğul ata sözünü iki eləməzdi: İki eləsə ol oğlanı qəbul eləməzlərdi” (11, 85). Burada “Oğullar ataya muxalifət eləməzdi”, “oğul ata sözünü iki eləməzdi” əslində “oğul ataya ağ olmazdı”, “oğul atanın üzünə ağ olmazdı” anlamındadır. Başqa bir misal: “– Yigidim bəy yigidim! Padşahlar, Tanrının kölgəsidir. Padşaha asi olanın işi rast gəlməz” (11, 136).

Bu mətn “Padşahın üzünə ağ olan, Allaha ağ olar” deyimini yadımıza salır.

“Üzə ağ olmağ”ın itaət etməmək, tabe olmamaq, asi olmaq mənalarında olduğunu bildik və bu lüğətlərdə də eyni ilə belədir (5, 1 c., 35). Eposun sonuncu boyunda Qazan xanın evini yalnız Bozoklara yağmalatması səbəbindən Oğuz birliyi pozulur (Qazan xan boylar boyu müsbət qəhrəman sayılsa da, Oğuzun öndə gedən sərkərdəsi olsa da, Oğuz birliyinin parçalanmasında, dağılmasında günahkardır). Aruz bilir ki, Bozokları sındırmaq asan deyil. Bunun üçün hes olmazsa adlısanlı Bamsı Beyrəyi ortadan götürmək gərəkdir. Odur ki, al dili ilə onu aldadıb apartdırır. Qarşısına müşəf (“Quran”dan hissə, parça) qoyub Qazan xana tabe olmağa, itaət etməyə, yəni üzünə ağ olmağa and

içməyi tələb edirlər. Amma Beyrək ölümünə razı olur, Qazan xanın üzünə ağ olmağa yox.

“Kitab”dakı ağ rəngin semantik simvolikası sözsüz ki, bu deyilənlərlə bitmir. Amma elə bildirdiklərimizlə də abidədəki ağ rəng haqqında ümumi təsəvvürün yaranması zənnindəyik.

ƏDƏBİYYAT:

1. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası. – Bakı, Elm, 1999.
2. Abdulla B. Azərbaycan folklorunda mifoloji at. – Bakı, Elm, 2000.
3. Abdulla B. Bir daha “Kitabi-Dədə Qorqud”da işıq haqqında. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (10-cu kitab). – Bakı, Səda, 2001.
4. Abdulla B. Haqqın səsi. Bakı, Azərnəşr, 1989.
5. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4 cildə. – Bakı: Azərb EA nəşriyyatı. 1966, 1 c.; 1980, 2 c.; 1983, 3 c.; 1987, 4 c.
6. Банзаров Д. Белый месяц. Проаэдрование нового года у монголов. Собрание сочинений. – М.: 1955.
7. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili. – “Ədəbiyyat qəzeti”, 13 sentyabr 1935.
8. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969.
9. İnan Ə. Tarixdə və bu gün şamanizm. – İstanbul, 1939.
10. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., Наука, 1988.
11. Kitabi-Dədə Qorqud. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Dastanlar (tərtib. B.Abdullayev). – Bakı: Yazıçı, 1987.
12. Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. – Bakı: YNE, 2000, 1-2 cildlər.
13. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. – Bakı: Elm, 1999.
14. Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках. Тюркологический сборник. 1975. – М.: 1978.
15. Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов. Тюркологический сборник. 1974. – М.: 1978.
16. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абул Гази хана Хивинского. – М.,–Л.: 1958.
17. Koroğlu (tərt. M.H.Təhmasib). – Bakı, Azərb. EA nəşriyyatı, 1949.
18. Мифы народов мира (энциклопедия). – В 2-х т.–М.: “Советская энциклопедия”, 1980, т.1., 1982, т.2.

19. Ögəl B. Türk mitologisi. – Ankara, 1989.
20. Ögəl B. Türk kültürünün gelişme çağları. İstanbul, 1988.
21. Ögəl B. Böyük Hun imperiyası. – Bakı: Yazıçı, 1992.
22. Родлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб.: 1893, т.1., ч.2; 1899, т.3, ч.2.
23. Rusca Azərbaycanca lüğət. – Bakı: Elm, 1971, 1 c., 1975, 2 c., 1978, 3 c.
24. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünün düşünərkən. – Bakı: Yazıçı, 1989.
25. Сидихменов В.И. Китай. –М.: Наука, 1974.
26. Стеблева И.В. Поэтика древнетюркских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1976.
27. Туя М. Цвет в монгольской исторической архитектуре. –Автореф. канд. дисс. –М.: 1981.

**LEKSİK ARXAİKLƏŞMƏ BAXIMINDAN
“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NA BİR NƏZƏR**

“Dədə Qorqud Kitabı”nın dilini səciyyələndirən əsas əlamətlərdən biri onun zəngin söz ehtiyatına malik lüğət tərkibində leksik arxaizmlərin nəzərə cərpacaq dərəcədə işlək olmasıdır. Əsərin əslinə uyğun oxunub açıqlanmasında qarşıya çıxan başlıca çətinliklər sırasındakı göstərilən bu amildən həm də müsbət mənada faydalanmaq mümkündür. Məlumdur ki, arxaikləşmə dildaxili tarixi inkişaf prosesinin məhsuludur. O, daimi xarakter daşıyır və dilin bütün qatlarını əhatə edir. Lakin dilin fonem sistemi və qrammatik quruluşu ilə müqayisədə leksik tərkibi arxaikləşməyə daha həssas münasibətdədir. Bu mənada “Kitab”a məxsus leksik arxaikləşmə prosesini dərinlən izləməklə onun formalaşma, ilk dəfə yazıya alınma və sonuncu dəfə üzü köçürülmə tarixlərindən irəli gələn spesifik cəhətləri müəyyənləşdirmək və bəzi mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirmək olar. Tədqiqat göstərir ki, bu proses birdən-birə, bir zaman keçidində deyil, mərhələ-mərhələ, müxtəlif vaxt ayrıclarında baş vermişdir. Buna görə də onu üç mərhələyə ayırmağı məqsədəuyğun sayırıq. V–XI əsrlər üçün işlək olub, az sonra arxaikləşən sözləri birinci mərhələyə, artıq Drezden və Vatikan nüsxələrinin yazıya alındığı dövrdə, XV–XVI əsrlərdə arxaikləşən sözləri ikinci mərhələyə, daha sonradan arxaikləşən sözləri isə üçüncü mərhələyə aid etmək olar.

Sözsüz, sonuncu mərhələdə arxaikləşən sözləri tapıb üzə çıxarmaq, onları leksik-semantik baxımdan açıqlamaq, bir o qədər də çətinlik törətmir. Yalnız “Kitab”ın dili üçün deyil, ümumən klassik ədəbiyyatımız üçün səciyyəvi olan həmin arxaizmlər haqqında kifayət dərəcədə material toplanmış, şərhlər verilmişdir. Ancaq çox təəssüf ki, abidənin Azərbaycan nəşirləri bəzən bu arxaizmlərə sərbəst yanaşaraq, onları istədikləri variantda verməyi üstün tutmuşlar. Məsələn, “al” sözünün “Kitab”ın dilində işlənmiş arxaik mənə çalarlarından biri də “tərəf”, “yön” anlamındadır:

Başın ala baqar olsam, başsız ağac!
Dibin ala baqar olsam, dibsiz ağac! (11, 48)
Qarşum ala, yigit, məni nə mənəlsən? (11, 76)

Qədim lüğətlərdə “al” fonetik variantında qeydə alınmış “tərəf” mənalı bu arxaik sözün (-a yönük hal şəkilçisidir) abidənin dilində “sağım ala”, “solum ala”, “qarşım ala”, “yönüm ala” birləşmələrinin tərkibində işləndiyi mübahisəsiz faktdır. Ancaq türk nəşirlərindən fərqli olaraq Azərbaycan nəşirləri tarixilik prinsipini gözləmədən “ala” arxaik formasını “ələ” variantı ilə əvəz etmiş (10, 73; 11, 68-69; 3, 340), bir növ onu süni şəkildə “müasirləşdirmişlər”. Nüsxə fərqlərinə şərh yazan prof. S.Əlizadə akad. H.Araslı tərəfindən ilk dəfə irəli sürülmüş “ələ” variantına üstünlük verərək buna: “mətnə məhz “tərəf” mənasında işlənmiş “əl” sözü inandırıcı görünür” (11, 239) qənaətilə haqq qazandırır.

Araşdırmalar göstərir ki, “qol”, “cinah” sözlərindən fərqli olaraq, “əl” sözünün çoxişləklilik qazanıb Azərbaycan dilində “tərəf” mənasında işlənməsi nə tarixi, nə də müasir baxımdan özünü doğrultmur. Ümumiyyətlə, təkcə bizim dilimizdə deyil, digər türk dillərində də “əl” sözü heç zaman “tərəf” mənasını ifadə etməmişdir. Oudur ki, ən nüfuzlu lüğətlərdə bu mənanın qeydə alınmasına təəccüb etmək deyil (13, 236), reallıqdan irəli gələn həqiqət kimi baxmaq lazımdır. Digər bir cəhətdən, eyni yazılışın bir məqamda “qarşım ala” (10, 84; 11, 76; 3, 352), başqa bir məqamda “qarşım ələ” (10, 73; 11, 69; 3, 340) kimi oxunması nə dərəcədə düzgündür və bu qorqudşünalığa nə verər? Yalnız tarixilik deyil, həm də dil faktına vahid yanaşma prinsipinin pozulması fərqli oxunuş variantlarına şərait yaradan amillərdəndir. Asılı tərəfləri I və II şəxs təkinin mənsubiyyət şəkilçilərini qəbul etmiş bu birləşmələr “Kitab”ın dili üçün xarakterik sayılan sintaktik vahidlərdəndir. Bu mövqedən yanaşdıqda “Qazan bəg oqlı Uruz bəgin tutsaq olduğu boy”da Burla xatunun dilindən deyilmiş “Yanım ala baqduğında qonşuma eyü baqdım” (yəni “Yan tərəfimə baxdığım zaman qonşuma yaxşı (xoş) baxdım”; – M.Ergin də belə oxumuşdur – 5, I c. 164) cümləsinin tərkibində getmiş “yanım ala” birləşməsinin Zeynalov-Əlizadə nəşrində “Yanıma, ala” (11, 73) variantında həmcins sözlər kimi oxunması ilə heç cürə razılaşmaq olmur. H.Araslı və Ş.Cəmsidov variantları ilə müqayisədə (“Yanıma ala baxdığımında baqdığımında, qonşuma ev baxdım (baqdım – 10, 79; 3, 347) daha uğurlu alınsa da, həmin variantda “sağım ala”, “solum ala”, “qarşım ala” modeli nəzərə alınmamış, nəticədə birləşmənin daxil olduğu söyləmin misaradaxili bölgüsünə xələl gəlmişdir:

Quru- quru çaylara su saldım,
Qara tonlu dərvişlərə nəzir verdim,
Yanıma, ala baqduğumda qonşuma eyü baqdım...(11, 73)

4 hecalı söz və ifadələrlə başlanan bu söyləm parçasında “yanım ala” birləşməsi daha uyarlı, daha məntiqi görünür (Yeri gəlmişkən, abidənin sərbəst şeir formasında düzülüb-qoşulmuş söyləmlərində misradaxili bölgünün nəzərə alınması faktı önəmlidir və bu bir çox mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirə bilər).

Göründüyü kimi, hətta dilimizin son 5-6 əsrlik inkişaf mərhələsində işləklərdən düşmüş “məlum” arxaizmlərin açıqlanması ilə bağlı bütün problemlər aradan qaldırılmamışdır. Belə olan təqdirdə əvvəlki arxaikləşmə mərhələlərini əhatə edən qədim sözlərin açıqlanmasındakı vəziyyəti təsəvvür etmək o qədər də çətin deyil.

Təhlil göstərir ki, ikinci arxaikləşmə mərhələsi Drezden və Vatikan nüsxə katiblərinin, eləcə də boyları sonuncu dəfə nəql edən ozanın adı ilə bağlıdır. Söz, ifadə və deyimlərin çağdaş oxucunun anlam səviyyəsinə uyğunlaşdırılması şifahi xalq ədəbiyyatı üçün təbii haldır. Eyni zamanda, daha mühafizəkar mövqedə durub yazılı ədəbi nümunələrin qədim nüsxə üzünü köçürən katiblər də bəzən belə müasirləşdirmə meyindən çəkinməmiş, yeri düşdükcə “əvəzləmə” əməliyyatı aparmışlar. Bizcə, “Dədə Qorqud Kitabı” hər iki yöndən belə çevirmələrə məruz qalmışdır. Bir neçə nümunəni nəzərdən keçirək.

Abidənin dilində ərəb mənşəli “dövlət” sözündən 16 dəfə istifadə edilmişdir. Məsələn:

Könlün yuca tutan ərddə dövlət olmaz (11, 31)

Oğul atanın yetiridir, iki gözinin biridir.

Dövlətlü oğul qopsa, ocağının közidir.

Oğul dəxi neyləsin baba ölüb mal qalmasa,

Baba malından nə faidə, başda dövlət olmasa...

Dövlətsiz şərrindən Allah saqlasun, xanım, sizi! (11, 31-32).

Ata adın yüridəndə dövlətlü oğul yeg (11, 32)

Qaragünə aydır: “Qara bulut dedigin sənin dövlətidir” (11, 44)

Qutlu olsun dövlətinüz (11, 63)

Qazan aydır: “Dəlü ozan, dövlətin dəpdı...” (11, 64) və s.

Güman edirik ki, orta əsr ədəbi dilimiz üçün işlək olan “düşüncə, ağıl, fikir” mənəli bu arxaik söz boyların dilinə daha qədim bir ar-

xaizmi əvəzetmə yolu ilə daxil olmuşdur. Belə ki, “Sağlıqla sağınçın, dövlətin həq artursin” (11, 41) oğuz alqışının qrammatik quruluşunda “dövlət” sözü “sağınc” sözünün əlavəsi kimi verilmişdir. Bu da əski türk yazılı abidələrinin dilində işlənmiş eyni mənalı “sakınc” arxaizminin (4, 486; 16, 300) əsərin daha qədim nüsxə variantına məxsus leksik vahid olduğunu söyləməyə əsas verir. Türk mənşəli sözün (sağ (maq) – fikirləş(mək)) deməkdir, indi də “Sən saydığını say, gör fələk nə sayır” deyimində “say” fonetik variantında yaşamaqdadır, – in feldən fel düzəldən, – c isə ad düzəldən şəkilçidir, müqayisə et: sev – in – c) ərəb mənşəli sözlə əvəzlənməsi həm nağılçı ozan, həm də katib tərəfindən yerinə yetirilə bilərdi. Hər iki halda bu abidənin dilini müasirləşdirmə – zamanın ədəbi dilinə uyğunlaşdırma meyindən irəli gəlir. “Sağınc” sözünün “Əmsali – türkanə”də qeydə alınmış “Sağınc xeyir görək” atalar sözündə yaşaması (1, 40) onun məhz orta əsrlərdə, yəni əsərin sonuncu dəfə yazıya alınma dövründə arxaikləşdiyinə dəlalət edir.

Araşdırmalar göstərir ki, katib tərəfindən əvəzlənmiş sözlərdən biri də “alaqırı” arxaik söz formasıdır. “Salur Qazanın evi yağmalandığı boy”da Qaraca çobanın kafirə cavab söyləminin ilk misrasında işlənmiş bu arxaizm (“Alaqırı söyləmə, mərə itüm kafər!”) eyni məqamda abidənin Vatikan nüsxəsində “hərzə-mərzə” sözü ilə əvəzlənmişdir (6, I c., 98). Bu əvəzlənmə variantı yalnız Vatikan nüsxə katibi tərəfindən deyil, həm də Drezden nüsxə katibi tərəfindən başqa bir məqamda – “Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda yerinə yetirilmişdir: “Hərzə – mərzə söyləmə, itim kafər!!” (11, 108). Deməli, həmin dövr üçün “alaqırı” söz formasının arxaikləşmə prosesi tamamilə başa çatmışdı. Maraqlıdır ki, “Kitab”ın tanınmış nəşirlərindən sayılan akad. H.Araslı göstərilən söyləmi Drezden nüsxəsində olduğu kimi deyil, Vatikan nüsxə katibinin seçdiyi yola uyğun “hərzə- mərzə” sözü ilə başlamışdır (10, 33). Seçim üst-üstə düşsə də, səbəblər fərqli idi. Əgər Vatikan nüsxə katibi bunu sözün arxaikləşməsini nəzərə alaraq etmişdirsə, hörmətli alimimiz həmin sözün yazılış variantını müəyyənləşdirməkdə çətinlik çəkdiyi üçün etmişdi. Onu qınamağa dəyməz. Doğrudan da, “alaqırı” söz forması qorqudşünaslıqda ən mübahisəli dil vahidlərindəndir. Məsələn, M.Ergin onu “ilakırdı” variantında oxuyaraq (4, I c.,98) “laqqırtı, laf, boş söz” anlamında şərh etmiş (4, c., 113, 150) və “i” saitinin “lakırtı” sözünün əvvəlinə artırılması yolu ilə düzəldiyini söyləmişdir (4, II c.,381).

Zeynalov – Əlizadə nəşrində isə “arqırı” kimi oxunan həmin söz (11, 43) belə əsaslandırılmışdır: “Bizcə, D-də sözün yazılışı “arqırı” kimi oxuna bilər ki, bu da mətnin məzmununa uyğundur. “Arqırı söyləmək” – haqalı, ikibaşlı danışmaq deməkdir. Müqayisə et: arğu – iki dağ arası, uçurum (M.Kaşqari) – 11, 232).

Həqiqəti üzə çıxarmaq yolunda axtarış variantlarından biri kimi dəyərləndirdiyimiz bu oxunuş və yozum, əfsuslar olsun ki, mətləbdən çox uzaqdır. Qocaman qorqudşünas Ş.Cəmsidov isə bir çox məqamlarda olduğu kimi xalq danışığı dilinə istinadən onu “ala-qara” variantında oxumuş (3, 299) və mövqeyini belə əsaslandırmışdır: “Azərbaycan xalq danışığında “ala- qara it kimi” şəklində indi də çox danışan adamların barəsində deyilir” (3, 136). Həmin arxaizmin bu variantda da oxunuşu həm yazılış, həm də mənalandırma baxımından yanlışdır. Əvvəla, müəllifin özünün də göstərdiyi kimi, həmin söz heç də “a” səsini ifadə edən hərflə deyil, “yey” hərfi ilə bitir. Digər baxımdan, bu söz heç də “it” isminə deyil, “söylə” felinə təbdir, yəni hərəkəti izah etməyə xidmət edir.

Bəs həmin məchul sözün “alaqırı” şəklində oxunmasını hansı arqumentlərlə əsaslandırmaq olar? Birincisi, verilən variant əski ərəb əlifbası ilə yazılışa daha uyğundur. İkincisi, tutarlı linqvistik materiallara istinad edilir.

Araşdırma göstərir ki, “alaqırı” söz forması “alaqır” (maq) arxaik felinin – ı şəkilçisi qəbul etmiş feli bağlama formasıdır. Abidənin dilində bu arxaik feli bağlama şəkilçili daha bir neçə söz işlənmişdir: Məsələn:

Qazan köpəgi qovlayı Qaraca çobanın üzərinə gəldi(11, 45).

Qazan aydır: – Mərə çoban! Qarnın acıqmamışkən, gözün qaramamışkən bu ağacı qopayı gör! (11, 46)

Tar ətinə, gen qoltuğına sığınu gəlmişəm! (11, 87).

Odur ki, bu təsadüfi hadisə sayıla bilməz. “Alaqır”(maq) feli isə nadir işlənən sözlərdəndir. Müasir türk dilləri üçün də tamamilə arxaikləşən bu felə “Qədim türk sözlüyü”ndə “çığır – alaqır” qoşa fel formasının tərkibində rast gəlinir (4, 445). Hazırkı dilimizdə “çığır-bağır salmaq” felində olduğu kimi, görünür, “çığır – alaqır” fel forması da yaxın mənalı sözlərin qovuşması yolu ilə düzəlmişdir. Deməli, “alaqır” (maq) – çığır(maq), bağır(maq) anlamındadır. Həmin sözün etimoloji təhlili də bunu söyləməyə imkan yaradır.

-qır morfemi müstəqilliyini itirmiş arxaik şəkilçilərdəndir. O, müxtəlif səslərin ifadəsi ilə bağlı nitq felləri düzəldir. Məsələn, çağır (çı-ğır), çağır(ça-ğır), bağır(ba-ğır), qışqır (qış-qır), asqır (as-qır) və s. fellər məhz bu sözdüzəldici şəkilçinin iştirakı ilə əmələ gəlmişdir. “Kitab”ın dilində rast gəlinən qağır(maq) (Aruz aydır: “Bilürmisən, səni niyə qağırdıq?” Beyrək aydır: “Niyə qağırdınız?” – 11, 124), hay-qır(maq) (Aslan hayqırdı, meydanda nə qədər at varsa, qan qaşındı – 11, 88) felləri də məhz bu arxaik şəkilçinin “qa”, “hay” çağırış nidalarına (və ya səs təqlidi sözlərə) artırılması yolu ilə düzəlmişdir. Bizcə, “alaqır” feli də həmin üsulla – “ala” səs təqlidi kökünə – qır şəkilçisinin əlavəsi ilə formalaşmışdır. Digər baxımdan, “ala” kökünün abidənin dilində ayrılıqda “uca, yüksək” mənalarını bildirən müstəqil söz kimi də çıxış etdiyini nəzərə alsaq, onun çağırmaq, bağırmaq sözləri kimi “ucadan, bərkdən səslənmək” anlamını ifadə etdiyini təsdiq etmək olar. Arxaizmin işlənmə məqamı bir daha bu açığa haqq qazandırır.

Qazan xanın evini talan edib ailəsini əsir götürən Şöklü Məlik Dərbənddəki on min qoyunu ələ keçirmək üçün Qaraca çobanın üzərinə altı yüz kafir döyüşçüsü yola salır. Sürünü döyüşsüz aparmaq məqsədi ilə Qaraca çobana ox, yaxud sapan atımı məsafəsində yaxınlaşan kafir al dilini işə salaraq, uca səslə onun könüllü təslim olmasını və əvəzində bəylik rütbəsi ala biləcəyini təklif edir. Təbii ki, kafirin gur-gur gurlayan qalibanə danışıqı qeyrətli çobana xoş gəlmir və o acıqlanaraq: “Alaqrı söyləmə, mərə itüm kafir!” cümləsi ilə başlayan məşhur söyləmini deyir. “Alaqrı söyləmə” – “bağıraraq söyləmə” deməkdir. İndi də bir adam yüksək danışanda “nə bağırırsan?” “bağıra-bağıra danışma” deyilir. Bu mənə həm də katiblərin əvəz kimi seçdikləri “hərzə-mərzə söyləmə” birləşməsinin mənasına yaxındır.

Bu məqamda bir məsələyə də toxunmaq istərdik. Həmin söyləmin sonuncu “Yigitlərin zərbini görgil, ondan ötgil” (11, 43) misrasında işlənmiş “öt” (mək) feli də (– gil əmr şəklinin arxaik II şəxs təkinin sonluğudur) qorqudşünaslıqda düzgün açıqlanmamışdır. H.Arashı onu “geri dön”, Zeynalov – Əlizadə isə “get” anlamında (11, 142) müasirləşdirmişlər ki, bu da sözün işlənmə konteksti ilə uyğun gəlmir. “Öt”(mək) feli “keçmək” mənası ilə yanaşı, həm də “oxumaq”, “çox danışmaq” mənalarında işlənmiş və indi işlənən qədim sözlərimizdəndir. Həmin felə daha geniş yayılmış birinci mənası ilə yanaşı, “oxumaq” mənasında “Bamsı Beyrək boyu”nda rast gəlinir:

İləyündə düğün var,
Düğüne varub ötgil” (11, 62)

Deməli, həmin anlam abidə üçün yad deyil və göstərilən cümlədə onu “dil-dil ötmək”, “çox danışmaq” mənasında daha dəqiq açıqlamaq imkanı mövcuddur. Söyləmin “alaqırmaq” feli ilə başlayıb “ötmək” feli ilə bitməsi heç də təsadüfi olmayıb, hadisələrin məntiqi inkişafına söykənir. Qaraca çoban yüksək səsle mənasız danışan düşməne əvvəlcə əsl igidin zərbini – gücünü görüb, sonra gurlamasını – (dil-dil) ötməsini məsləhət bilir.

Prinsip etibarilə birinci və ikinci arxaikləşmə mərhələlərini bir bölgədə birləşdirib vermək də olardı. Lakin faktlar göstərir ki, daha qədim dövrü əhatə edən birinci arxaikləşmə mərhələsi mütləq fərqləndirilməlidir. Ona görə ki, əgər ikinci mərhələdə arxaikləşən sözlərin böyük əksəriyyəti katiblər tərəfindən əvəzlənməyə məruz qalmışdırsa, birinci mərhələdə, yəni abidənin “Kitab” formasına salındığı dövrdən az sonra arxaikləşən sözlər nəinki katiblər, heç müasir qorqudşunaslar tərəfindən doğru-düzgün açıqlanmamışdır. Bu ilk növbədə həmin arxaizmlərin tarixi inkişaf prosesində digər oxşar səs tərkibli sözlərlə uyğunluq təşkil etməsindən irəli gəlir. Elə buna görə də katib qələmindən sovuşan həmin arxaizmlər öz ilkin semantikasını abidənin mətnində tamamilə qoruyaraq günümüze qədər gəlib çıxmışdır. Sual olunur: bəs bu sözlərin məhz XI-XII əsrlərdə arxaikləşdiyini necə sübuta yetirmək olar? İki mühüm dəlilə istinad edirik: birincisi, həmin arxaizmlərə, demək olar ki, klassik ədəbiyyatımızın dilində bir dəfə də olsun rast gəlinmir, yaxud da nadir hallarda rast gəlinir. İkincisi, ulu dilçi M.Kaşqari lüğətində bu sözlərin artıq arxaikləşdiyi ehtimal olunur. Nümunələrə keçək:

Qara dərə ağzında qadır verən, qara buğa dərisindən beşiginin yapuğı olan...

Qazan xanın qardaşı Qaragünəyə aid edilən bədii təyinlər sırasında getmiş bu birləşmələrdə iki sözün – “qadır” və “beşik” sözlərinin açıqlanması ilə bağlı fikir ayrılığı hələ də çözülməmişdir. Bizim “qadır” kimi transkripsiya etdiyimiz ilkin söz ərəb əlifbası ilə yazılışına uyğun olaraq əksər nəşirlər tərəfindən “qadir” şəklində oxunmuşdur. Tanrıya məxsus əlaməti ifadə edən ərəb mənşəli “qadir” sözü prof. S.Əlizadənin qeyd etdiyi kimi təkcə Drezden nüsxəsində 32 dəfə işlənmişdir (8, 22).Məs:

Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz.

Qadir tanrı səni namərdə möhtac etməsün. (11, 50)

Kərəmi çox qadir Tanrı. (11, 83)

Qadir Allah yüzün ağ etsün, Basat! (11, 103) və s.

Bu söz həm ayrılıqda, həm də “verən” sözü ilə birlikdə həmin mənanı ifadə etdiyi şübhəsizdir. Məs.,

Qadir səni namərdə möhtac etməsün (11, 122).

Qadir verən tatlu canın uyxu almış (11, 114) və s.

Lakin yuxarıdakı məqamda sözün yazılışı onun ərəb mənşəli “qadir” kimi oxunmasına imkan versə də, bu olduqca şübhəli görünür. Bəlkə də elə buna görə nüsxə katibi abidənin dilində qəliblənmiş ifadə şəklində təkrarlanan “Qaradərə ağzında qadir verən” feli sifət tərkibində arxaik “qadır” sözünün ona tanış olmadığını, “qadir” ərəb sözünün isə həmin məqamda yerinə düşmədiyini görüb, “qadir verən” birləşməsinə buraxmalı olmuşdur (11, 49).

Ş.Cəmişidov isə hadisələrin məntiqinə uyğun olaraq “qaraul duran” (3, 301) şəklində oxumağı irəli sürmüşdür. Lakin prof. S.Əlizadənin də etiraz etdiyi (2, 129) bu oxunuş variantı qəbul edilməzdir. Çünki nə yazılış, nə də Qaragünənin vəzifəsi buna imkan verir. Ancaq sözün “qadır” variantında oxunması bu ziddiyyəti aradan qaldıra bilər. Məlumdur ki, “Dədə Qorqud Kitabı” ulu əcdadlarımızın, xalqımızın etno-genezisində duran tayfa birləşmələrindən biri olan oğuzların şərəfinə düzülüb-qoşulmuş söz sənəti abidəsidir. Onun formalaşma tarixi I minilliyin ortalarına qədər kök atır. Belə olduğu halda, əski türk yazılı abidələrinin dilində işlənmiş və sonradan arxaıqlaşmış bəzi sözlərin də “Kitab”ın dilində işlənməsi qanuna uyğun hadisə sayılmalıdır. Yenisey abidələrinin mətnində “güclü, müdhiş, qorxunc” mənalı “kadır” sözünə iki dəfə rast gəlinir (14, 248, 264, 366)

“Divani-lügət-it türk”də isə “kadır” sözü ilə bağlı belə bir şərh verilmişdir: “Xaqanların sərt və çətin olanına deyilir. Bundan başqa, xaqanlı ulusunun xanlarına “kadır xan” derlər. Bu kəlmə ərəbcəyə uyğun düşmüşdür, sərt olmaq, gücdən, qüdrətdən irəli gəlir, sərt olan kişi istədiyini yapa biləcək qüdrətdədir” (9, I c., 364).

Göründüyü kimi, ulu dilçi M.Kaşqari türk mənşəli “kadır” sözü ilə ərəb mənşəli “qadir” sözünün yazılışca uyğun olduğunu sezməmiş, lakin fərqləndirməyi lazım bilmişdir. Qaragünə də, “Kitab”da dəfələrlə qeyd edildiyi kimi, Qazanın qardaşı olmaqdan əlavə, 24 sancaq böyin-

dən biridir. O, Qaradərə mahalına bəylik edib, onun sərhədlərini qoruyur. “Bəkil oğlu Əmran boyu”ndan göründüyü kimi, oğuz eli sərhədlərinin qorunmasına xüsusi diqqət yetirir. Bu sahədə fərqlənən igidlərə xanlar xanı Bayandır xan tərəfindən bəxşiş ayrılır. Qaragünə də Qaradərə ağzında – sərhədində zor duran, sərt duran ərənlərdəndir. “Qadır verən”, “düşməne qorxu verən” anlamını ifadə edən qədim frazeoloji birləşmədir. “Qadır” arxaizmi bu qədim mənanı XI-XII əsrdən sonra itirdiyi üçün həm katibə, həm də nəşirlərə aydın olmamışdır.

Doğrusu, əgər bu yeganə dil faktı olsa idi, onu irəli sürməyə cəsarət etməzdik. Ancaq belə arxaizmlərin, o cümlədən “qadır” sözü ilə eyni cümlədə işlənmiş “beşik” sözünün də daha qədim tarixi mərhələ ilə bağlılığı, seçdiyimiz yolun düzgün olduğuna əminlik yaradır. “Beşik” sözü də mübahisəli açma malik sözlərdəndir. Ş.Cəmsidovu çıxmaq şərtilə, əksər qorqudşünaslar onu müasir anlamda şərh etmişlər. Ancaq nəhəng bir igidə “qara buğa dərisindən beşiginin yapığı olan” bir deyimin yapışdırılması yersiz görünür. Ş.Cəmsidov bu uyğunsuzluğu duysa da, daha yanlış yol seçərək, “beşik” sözünü fars mənşəli “püşək” kimi oxumuşdur (3, 309, 352). S.Əlizadə bu varianta qarşı haqlı çıxaraq yazır: “Bizə aydın deyil ki, bu söz “püşək” şəklində necə və niyə oxunmalıdır?” Əvvəla, “püşək” yox, “puşak” (farsca “puşidən” felindən) sözü mütləq “vav” hərflə yazılır (örtük mənəsidir).

İkincisi, mətndəki “yapıq” sözü də sadəcə “örtük” mənasındadır: (bu söz tarixən ancaq yeniçərilərdə geyilən üst geyimi adı (yapıncı) mənasında işlənmişdir). Beləliklə, həmin cümlədə “beşik” sözünü “puşak” kimi qəbul etməli olsaq, “beşiyin örtüyü” əvəzinə “örtüyün örtüyü” kimi məntiqsiz, mənasız birləşmə alınar. Nəhayət, “beşik” sözü dastanlarda qəhrəmanların təyin – vəzifələrinin bədii məntiqinə uyğundur, çünki bütün təsvirlərdə oğuz qəhrəmanlarının keçmiş həyatına işarələr vardır” (8, 22). Görkəmli tədqiqatçının tutarlı cavabına söz yoxdur, lakin “beşik” sözünün Qaragününün körpəlik dövrünə işarə kimi açıqlanması da təəccüb doğurur və bunun nə üçün edildiyi qaranlıq olaraq qalır. Odur ki, faktlara başqa gözlə baxaq.

Abidədə haqqında danışılan oğuzlar maldarlıqla məşğuldurlar. Bu həyat tərzini onların dünyagörüşünə, adət-ənənələrinə dərinləndirən sirayət edib. Onların geyimi də bu həyat tərzinə uyğun olaraq məhz müxtəlif heyvanların – qoyun, keçi, quzu, samur, maral və s. dərisindən hazırlanır. Qazan bəyinin dayısı Aruz qoca “Altmış ərəkə dərisindən kürk

etsə, topuqların örtməyən, altı ökəc dərisindən külah etsə, qulaqların örtməyən” ərən kimi təsvir olunur. Hətta Beyrək də çulu (bütöv soyulmuş dəri) geyib toya gəldikdə eyib sayılır. Yuxarıdakı deyimdə də Qaragünə həm də qara buğa dərisindən “beşiginin yapığı (geyimi) olan” bir igid kimi təqdim olunur. Diqqət edilərsə, “qara” sözü həm Qaragünənin, yəni atanın, həm də oğulun – Qarabudağın adında işləyir. Qaragünə adında bu söz daşlaşmış şəkildə özünü göstərirsə, Qarabudaq adında o buraxıla da bilər. Məsələn:

Cılasun yigitlərlə Qaragünə oğlu Dəli Budaq soldan dəpdə (11, 50).

Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qaragünə oğlu Dəli Budaq qarşı gəldi (11, 50).

Qaragünə oğlu Budaq, Qazan bəg oğlu Uruz, Bəglər başı Yegnək, Qəflət qoca oğlu Şir Şəmsəddin, qızın qardaşı Dəli Qarcar bilə ox atarlardı (11, 63).

Günlərə bir gün Yegnək oturub bəglər ilə söhbət edərkən Qaragünə oğlu Budağ ilə uz düşmədi (11, 94).

Budaq aydır... (11, 94).

Deməli, “qara” sifəti Budaq adına elə-belə yox, nəsilən keçən bir əlamət kimi də artırıla bilər. “Beşik” sözü bu məsələyə bir işıq saçır. Orxon yazılarından “Gül tiqin” və “Bilgə kağan” abidələrində təkrarlanaraq işlənən aşağıdakı cümlənin tərkibində “nəsil”, “qohum”, “əqraba” mənalı arxaik “bişik” sözü işlədilmişdir:

Bir kişi yangılsar oğuşu budunu bişikinge tidi kedmaz ermiş (5, 4, 56). Bu arxaik sözün “bisük” şəklində transkripsiya variantına üstünlük verilməsinə baxmayaraq (14, 71; 16, 218), əski türk əlifbasında s ~ ş səslərinin bəzən eyni hərfə verilmə faktı, eləcə də türk dillərində kifayət dərəcədə geniş yayılmış s ~ ş əvəzlənməsi “beşik” variantında oxunma imkanını məqbul sayır. Bundan əlavə, bəzi mənbələrdə “beşik” sözünün (e ~ i səs əvəzlənməsi də məqbul fonetik hadisədir) məhz “nəsil” mənasında işlənməsi də (15, 123) yuxarıdakı deyimdə həmin mənanın yaşadığını sübut edir.

Deməli, Qaragünə həm də üst geyimi (yapığı, yapıncısı) qara buğa dərisindən olan bir nəsil başçısıdır. Həmin deyimdə buğanın məhz qara rəngdə verilməsi bu məqsədə xidmət edir. Bizcə, etimoloji baxımdan “beşik” və ya “bisük” variantları “nəsil” anlamını verə bilər. Çünki bes/bis/ biş kökləri fəl-ad sinkretizminə uyğun olaraq tarixən həm “tərbiyə”, həm də “tərbiyə olunmaq”, “yetişmək” mənalılarını

daşımışdır (15,121, 162; 7,25). “Bisük/beşik” sözü tərbiyə edilən, yetişdirilən anlamındadır (-ük/-ik ad düzəldən şəkilçidir).

Tərkibində ilkin arxaizmlərin yaşadığı ifadələrdən biri də “koşun ala qatını, qumaşın arısını” birləşməsidir. Oğuzlarda belə bir qayda hökm sürməkdədir ki, onlar haradan qənimət gətirirlərsə, beşdə birini xanlar xanı Bayandır xana ayırırlar. Bamsı Beyrək və Yegnəklə bağlı boylarda bu xüsusilə aydın əks olunmuşdur. Lakin “koş” arxaizminin mənacə qorqudşünalara qaranlıq qalması onu müxtəlif variantlarda oxumağa və şərh etməyə istiqamətləndirmişdir. Zeynalov – Əlizadə nəşrində həmin birləşmə aşağıdakı şəkildə verilmişdir: “Quşun ala qatını, qumaşın arusini, qızın göğcəyini, toquzlama çırgab çuxa xanlar xanı Bayandıra pəncək çıxardılar” (11, 67, 97).

Göründüyü kimi, əski əlifba ilə yazılışa uyğun olaraq ilk söz “quş” şəklində transkripsiya edilmişdir və elə buna görə də müasir dilə çevrildə birləşmə “ov ovlayan quşların ən yaxşısı, qumaşın gözəli” kimi getmişdir (11, 164, 195). Lakin məlumdur ki, quş qatla ölçülməz. Görünür, elə buna görə də M.Erkin və O. Şaiq “qat” sözünü “qan” sözü ilə əvəz etməli olmuşlar ki, bu da ifadəni “quşun, şahinin xanını” anlamında qavranıldığına ortaya qoyur. Tanınmış qorqudşünaş V.V.Bartold isə P.M.Melioranskinin təklif etdiyi variantda oxuyaraq özü üçün də sual doğuran “из пестрых рядов стана (?) (12, 48)” variantında tərcümə etmişdir. Qorqudşünaş alim Ş.Cəməşidovun münasibəti isə tamamilə fərqlidir. Müəllifə görə: “birləşmədəki ilk söz “qoşun”, ikinci birləşmədəki isə “qaşın” sözünün təhrifidir. Yəni “qoşunun ala qatı” dedikdə yüksək rütbəli əsirlər (bunlar qulağı altın küpəli deyə qəhrəmanlar içərisində özlərinə məxsus yer tuturlar), ikincisi “qaşın irisi” ifadəsi daş-qaşların bölüşdürülməsi kimi ən qiymətli qəniməti ifadə edir” (3, 219). Hər deyimdə təhrif axtarmaq problemin həll edilmə yolu deyil. Faktlar tarixi dil materitalları ilə müqayisə edilməli və yalnız bir nəticə alınmadıqda yazılış xətasına istinad edilməlidir. Abidənin mətnində “qaf” hərfini həm dilərxası “q”, həm də onun qarşılığı “k” (ka) səsinə ifadə etdiyi sirr deyil. Ancaq çox təəssüf ki, xüsusən Azərbaycan nəşirləri bunu dərinlən duysalar da, müasir oxucuya aydın olsun deyə fərqləndirməyi lüzüm bilməmişlər. Məsələn, “cehiz, başlıq” mənasında bütün türk dillərində “kalım” və ya “kalın” kimi işlənən söz “qalınlıq” sözünün tərkibində “q” ilə verilmişdir. Bu baxımdan “quş” oxunan sözü “koş” kimi də oxumaq mümkündür.

Bu variant bizə nə verir? İrəlidə söylədik ki, oğuzların məişətində heyvan dərisinin xüsusi yeri var. Düşməndən əldə edilən qənimətlər

arasında qumaş parça ilə yanaşı, dəri geyimlərə də xüsusi diqqət yetirilir. İlk arxaizmlər sırasına daxil etdiyimiz “koş” sözü məhz dəri mənasındadır. Yəni “koşun ala qatı” deyildikdə “dərinin böyük qatı, hissəsi” nəzərdə tutulur. Məhz dəri qatla ölçülə bilir. Məntiqi baxımdan bu doğrudur.

Dil faktlarına gəlinə, burada da tutarlı dəlillərə söykənmək mümkündür. M.Kaşğari lüğətində “aşılanmış dəri” mənasında “koğuş” sözünə bir neçə dəfə rast gəlinir (9, I c., 369; II c., III c., 140, 308, 319). Ulu dilçi qeyd edir ki, dəri aşılanmamışdan əvvəl “gön”, aşılındıqdan sonra isə “koğuş” sözü işlədilir (9, III c., 140). Tarixi inkişaf prosesində *o, u* dodaqlanan saitlərinin ortasında “ğ” samitinin düşümü və ilkin uzanma hesabına “koğuş” sözü “kouş”, “ko:ş” fonetik şəklini almışdır. “Kitab”ın canlı danışiq dilində yazılması buna imkan yaradır. Digər tərəfdən, XIX əsrin tanınmış türkoloqu L.Budaqov “koş” sözünün məhz “kouş” şəklində yazılışını daha düzgün saymışdır (2, 82–83). Başqırd dilində “çadır”, “alaçıq” mənası ifadə edən “koş” sözü, fikrimizcə, “aşılanmış dəri” mənası əsasında formalaşmışdır. “Koş” sözünün semantikasında baş vermiş bu dəyişiklik dil üçün xarakterik hadisədir. Məlumdur ki, türklər alaçıq dəri ilə örtürlər. Odur ki, “koş” sözünün əvvəlcə dəri, sonra isə onun örtüyü alaçıq adlandırması qanunauyğundur. Buradan belə bir nəticə çıxırı ki, “koşun ala qatı” ifadəsi həm oxunuş, həm də yozum baxımından daha optimal variant hesab edilməlidir. Bu variant digər bir ifadənin də düzgün açımına işıq saçır. Oğuz igidləri ilk hünərlərini göstərəndə onlara verilən qiymətli hədiyyələr içərisində geyim əşyaları unudulmur. Birinci boyda Dədə Qorqudun Dirsə xandan oğlu Buğac üçün istədiyi hədiyyələr içərisində “çigin koşlu cübbə ton” da sadalanır. Zeynalov – Əlizadə nəşrində həmin ifadənin “çiyni quşlu cübbə don”, yəni “çiynində quş şəkli olan paltar” kimi (11, 134) çevrilməsi reallığı əks etdirmir. V.V.Bartold “çigin” sözünü “ipək” kimi (12, 16) düzgün qavrasa da, “koş” sözünü, ümumiyyətlə, buraxmalı olmuşdur. M.Kaşqari lüğətində “çigin” ipək və ya qızıl naxışla bəzədilmiş, tikilmiş paltarları adlandırır (9, I c., 414). Əbu Həyyan lüğətində isə “çiyn” fonetik variantda verilmiş həmin söz “ipəklə işlənən naxış” adlandırılır (7, 32). Deməli, “çigin koşlu cübbə ton” dedikdə ipək naxışlı, aşılanmış dəri geyim növləri nəzərdə tutulur. Oğuz igidlərinin ən hünərlisinə verilən bu qiymətli hədiyyələr, görünür, həm də düşməndən əldə edilən qənimətlər sırasında Bayandır xana da göndərilmiş. “Koşun ala qatı” “aşılanmış dərinin böyük hissəsi” deməkdirsə, “qumaşın arısı”

“ipəyin ən təmizi” ifadəsini verir. Mənanın düzgün açımı katibi günahlandırmağa yer qoymur.

Lakin bu da həqiqətdir ki, ilkin arxaizmlərin bəzən katibə tam aydın olmaması, onları oxşar yazılışa malik sözlərlə əvəz etməyə istiqamətləndirmişdir. Müasir nəşirlərin də eyni səhvlərə yol verməsi bir daha onu təsdiq edir ki, “Kitab”ın arxaik leksikasının sistemli şəkildə dərinlənən araşdırılması qorqudşunaslığın ən önəmli problemlərindən biridir və bu yöndə aparılacaq tədqiqatlara ehtiyac duyulur.

ƏDƏBİYYAT:

1. Abbasqulu Maraği. Əmsali-türkanə. Bakı, Yazıcı, 1992.
2. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. 2, С.-Пб., 1871.
3. Cəmşidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”, Bakı, Elm, 1999.
4. Древнетюркский словарь. Ленинград, “Наука”, 1969.
5. Ergin M. Orhun abideleri. İstanbul, 2000.
6. Ergin M. Dede Korkut kitabı. Ankara, I c., 1958, II c., 1963.
7. Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusli. Kitab-əl -idrak li-lisan əl-ətrak. Bakı, 1992.
8. Əlizadə S. Azərbaycanda “Kitabi Dədə Qorqud”un elmi mətninin nəşri problemlərinə dair. – “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu), Bakı, Elm, 1999., səh. 21-26.
9. Kaşğari M. Divani – lüğət-it türk. Çevirəni B.Atalay.İstanbul, I c., 1985, II c., 1986, III c., 1986.
10. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Tərtib edəni H.Araslı. Bakı, Gənclik, 1977.
11. “Kitabi-Dədə Qorqud”.Tərtib... F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, Yazıcı, 1988.
12. Книга моего Деда Коркута. Перевод В.В.Бартольда. М., 1962.
13. Məmməmdov İ.T. Azərbaycan dilinin leksik- semantik səviyyəsinin bəzi xüsusiyyətləri (“Kitabi-Dədə Qorqud”un materialları əsasında) – Azərbaycan filologiyası məsələləri, III, Bakı, Elm, 1991., səh. 230-240.
14. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, Yazıcı, 1993.
15. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., “Наука”, 1978.
16. Şükürlü Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. Bakı, “Maarif”, 1993.

MÜNDƏRİCAT

Elm ana "Kitab"ımızı unutmayacaq	4
<i>Heydər Əliyev</i>	
Milli varlığımızın mötəbər qaynağı	6
<i>Yaqub Mahmudov</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı" – Xalqın yaratdığı və yaşatdığı tarix.	18
<i>Samət Əlizadə</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı"nın Drezden və Vatikan əlyazmaları	36
<i>Əkbər Bayramov</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı" dastanlarında etnik-psixoloji xüsusiyyətlərin inikası	44
<i>Məsumə Məlikova</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı" nda dövlət və hüquq haqqında ideyalar	58
<i>Kamal Abdulla</i>	
Məntiqsizliklərin məntiqi ("Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2" kitabından)	76
<i>Tofiq Hacıyev</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı": olan və olmayan boylar	94
<i>Şamil Cəmşidov</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı"nda coğrafi mühit	109
<i>Nüşabə Araslı</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı" H.Araslı tədqiqatında	125
<i>Cəlal Bəydili</i>	
"Qorqud" adının ölümdən qaçma motivi ilə bağlılığı.	133
<i>Kamil Vəli Nərmənoğlu</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı" dünya epos mədəniyyətinin nadir örnəyidir	139
<i>Hüseyn İsmayılov</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı" etalonu və Göyçə dastanları	146
<i>Eldar Pirişev</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı"nın dilində alınmalar	156
<i>Nizami Xəlilov</i>	
Qorqudun saza.	177
<i>Seyran Əliyev</i>	
P.Mirabil: "Dədə Qorqud Kitabı" və orta əsr avropa eposlarında işlənmiş ümumi motivlər və oxşar ifadə vasitələri	190
<i>Bəhlul Abdulla</i>	
"Dədə Qorqud Kitabı"nda ağ rəngin semantik simvolikası.	212
<i>Asif Hacıyev</i>	
Leksik arxaikləşmə baxımından "Dədə Qorqud Kitabı"na bir nəzər	226

Buraxılışa məsul:	<i>Əziz Güləliyev</i>
Texniki redaktor:	<i>Rövşən Ağayev</i>
Tərtibatçı-rəssam:	<i>Nərgiz Əliyeva</i>
Kompyuter səhifələyicisi:	<i>Rəvan Mürsəlov</i>
Korrektor:	<i>Elmira Teymurova</i>

Yığılmağa verilmişdir 17.04.2004. Çapa imzalanmışdır 19.11.2004.
Formatı 60x90 $\frac{1}{16}$. Fiziki çap vərəqi 15. Ofset çap üsulu.
Tirajı 25000. Sifariş 155.

Kitab “Şərq-Qərb” mətbəəsində çap olunmuşdur.
Bakı, Aşıq Ələsgər küç., 17.